مدخل التفسير

يتضمن البحث عن :

١- اعجاز القرآن

٢- القراءات المختلفة

٣- عدم تحريف القرآن

لمؤلفه

سماحة العلامة سيد المجاهد آية الله الحاج الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

دامت بركاته

١٤٠٠ - قم

بسم الله الرحمن الرحیم

مدخل التفسير

كاتب:

محمد فاضل لنكرانى

نشرت فى الطباعة:

المطبعه الحيدريه

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

مدخل التفسير

اشاره

نام کتاب: مدخل التفسير

نویسنده: محمد فاضل لنکرانی

موضوع: اعجاز / قرائت / تحریف

تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۸۶ ش

زبان: عربی

تعداد جلد: ۱

ناشر: مطبه الحیدری

مکان چاپ: تهران

سال چاپ: ۱۳۹۶

نوبت چاپ: اوّل

فاضل موحدی لنکرانی، محمد بن نجفعلی، ش۱۳۱۴– = مقدمه نویس = انصاریان، حسین بن محمدباقر، ش۱۳۲۳–

موضوع:

قرآن – علوم قرآنی = تفاسیر شیعه – قرن ق۱۵.

شماره ردیف: ۱۷۳۵۲۸

مابقی فیلدها: {۱۱۷} = {۱۳۵}ایران = {۱۹}

شرح پدیدآور: بقلم الشیخ محمد الموحدی الفاضل

سال نشر: = ۱۴۰۰

رده کنگره:

: ۵ :/ :۶۹ : :BP: :/ ف: :۲: : م: ۴

شماره دیویی: : ۲۹۷

زبان: =عربی

نوع: سربی =الحیدری طهران

یادداشت: کتابنامه بصورت زیرنویس = ناشر: مولف

مشخصات ظاهری: ۱ج . ص ۳۰۰

تقدیم

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم نزل القرآن الکریم: علی صدر الرسول الاکرم- منجّما- طیله ثلاثه و عشرین عاما، و هو الکتاب الذی خطط للمجتمع الانسانی طریق الهدایه و التکامل، و تعهده بالصیانه و الامانه، کما شرّع له کل ما یتطلبه من حاجات فردیه و اجتماعیه سواء بسواء.

و قد نزلت آیاته و سوره وفق مقتضیات الحیاه، و ما تصلحها من دساتیر و توجیهات تقیم فیها العدل، و تحقق لها السعاده، فان هذه الآیات المعجزات قد ناشدت خصومها محاکاه هذا الاعجاز و معارضتها الامر الذی کشف عن عجزهم و استسلامهم امام تحدی القرآن و قاطعیته، و بالتالی جلا عن عجزهم و عصبیتهم تجاه حکومه القرآن و اعجازه.

و القرآن: هو المعجزه الالهیه الخالده التی جاء بها اعظم الرسل و اکرمهم و لذلک فان النهوض بحقه هو من اعظم الحقوق و اخطرها، کما ان اقامه سننه و واجباته هی من اخطر الفروض و الواجبات.

و القرآن: هو الکتاب الذی یصعد بالانسانیه الی ارفع مدارج الکمال، و یهدیها الی

سواء السبيل، و ينشد لها السّعاده الابديه، التى تمنحها العزّه و الرفعه،

و تجنبها الذل و الشقاء، و هو الكتاب الذى يغدق على الانسانيه كل معانى القدره و المنعه فى مجالات حياته الماديه و المعنويه.

و القرآن: هو الكتاب الذى يهدف- فى ذاته- الى التصعيد بالقوى العقليه، و المواهب الفطريه الى افق الابداع و الابتكار، الامر الذى يهدم فى روع الانسان رواسب الخرافات و العادات الاجتماعيه السيئه، و التقاليد الموروثه الباليه، كما يهدف الى دعم الروح الانسانيه فى ادراكاتها و تصوراتها السماويه المجرده، و ما يرتبط بها من اسرار النفس و مزاياها.

و القرآن: هو الكتاب الذى تلوح فيه المبادرات العلميه و الحضاريه التى تأخذ بالبشريه الى المسير الذى يتحول فيها جميع ابداعاتها و ادراكاتها، كما يأخذ بها الى استجلاء الاسرار و الكوامن التى كان يجهلها، الى جانب اسرار التوحيد المتمازجه فى هذه الخليقه، و هكذا يأخذ بها هذا الكتاب الى المبدأ و المعاد، و الى سائر الآيات الالهيه فى براهينه و قصصه، و هداياته و انواره.

يقول الامام الصادق عليه السّلام:

«القرآن: هدى من الضلاله، و تبيان من العمى، و استقاله من العثره و نور من الظلمه، و ضياء من الاحداث، و عصمه من الهلكه، و رشد من الغوايه، و بيان من الفتن، و بلاغ من الدنيا الى الآخره، و فيه كمال دينكم. و ما عدل أحد عن القرآن الا الى النار» «۱».

و القرآن: هو الكتاب الذى يخوض حقائق كثيره مختلفه تمثل الجانب الآخر من اعجازه، اذ يكشف الستار عن اسرار الخليقه، كما يتمثل فيه الجانب الآخر من اعجازه، و هو اعجاز الاسلوب، و النظم، و البلاغه، و هكذا يخوض الإخبار عن الغيب، و مستقبل

العالم، و ما وراء الطبيعه، و العوالم الاخرى التى لم تصل المعرفه اليها الا عن طريقه، كما يتميز القرآن بالتخطيط السوى للحياه البشريه المتأرجحه

---

(۱) الكافى ج ۱ ص ۴۳۹.

بما فيه من معالجه النوازع الوجوديه التى تنتابه فى عرض هذه الحياه و طولها.

و كتاب: هذا مستواه، و هذا محتواه، كيف يوجد فيه ادنى اختلاف و هو وحى من اللّه يتحدى بآياته كل بليغ و كل مبدع، بل و كلّ عبقرى مفكر.

و حسبنا ان يعجز عن معارضته فى الاسلوب- فضلا عن الحقائق- كل الاجيال المختلفه طيله اربعه عشر قرنا. و حتى الانسان المعاصر، الذى شهد عصر العلم و الابداع انما يريد ان يستدرّ من القرآن الكريم حضارته و ثقافته، و فتوحاته العلميه و الاجتماعيه المختلفه.

و الكتاب الذى بين أيدينا يجسّد لنا كل هذه النواحى فى اعجاز القرآن بالمعايير العلميه و الواقعيه، و لذلك فانى أناشد الباحثين و المحققين ان يتبينوا هذه الخطوط العلميه، و هذه الحقائق الناصعه الاصيله بالنظره الدقيقه، و الادراك النافذ.

و مؤلف هذا الكتاب هو الاستاذ المحقق الحجه الشيخ محمد اللنكرانى «الفاضل» أحد الشخصيات العلميه المرموقه فى الاوساط و الحوزات.

و قد ارتشفت من مناهل علمه طيله الايام الدراسيّه التى قضيتها فى قم، مكبّا- عنده- على دراسه الفقه و الاصول. و اذا أعتز ان اكون اصغر تلميذ له فلا اجد فى نفسى من الاهليه ان ازن هذا الكتاب بميزان معرفتى او اعجابى، الا ان الباحثين و روّاد العلم هم الذين سوف يثمّنون هذا الكتاب، و هم يتبيّنون فيه المنهج العلمى العميق، و الأصاله و الابداع.

و قد مضى على إعداد هذا الكتاب فتره من الزمن دون ان ينتهل من معينه روّاد العلم و

المعرفه، و طلاب القرآن. و فی مناسبه کریمه اسعدنی اللّه ان احظی بلثم انامله فی مدینه «یزد» و قد جری ذکر هذا الکتاب القیّم، فاولانی بالاطلاع علیه و اجازنی بطبعه و اذاعته.

و مما یبعثنی علی الفخر و الاعتزاز ان اولی بهذه الخصیصه و النعمه العظمی فاسأله تعالی ان یوفقنا- نحن المسلمین- الی ان نسترشد معارف القرآن، و ان

نقتدی بهداه، و ان نتبع تعالیمه و توجیهاته.

کما اسأله تعالی ان ینشر علینا لواء الدین، و الجامعه العلمیه التی تقود العالم الاسلامی الی عظمه القرآن و منعته، و الی اتباع اهل البیت الاطهار، و التأسی بهم، و الاخذ بسیرتهم.

و انی اذ أجد لزاما علی ان انوه عن التوجیهات التی اسداها فضیله الکاتب الاسلامی الکبیر الاستاذ السید مرتضی الحکمی: أجد لزاما علی ان ازجی له الشکر علی ما اضطلع به من مراجعه الکتاب و تنسیقه و الاشراف علی اخراجه.

و اللّه اسأل ان یوفقنا الی ما یحب و یرضی، کما اسأله ان یقرن ذلک برضا امامنا الغائب- عجل اللّه تعالی فرجه- حامل القرآن و شریکه فی الهدایه و العدل و الاصلاح.

طهران: جمادی الثانیه ۱۳۹۶ ه-.

حسین انصاریان

الإهداء

الی المربّی الکبیر: الوالد المعظم:

و الرجل الفذ الّذی لا اقدر علی اداء حقوقه، و لا استطیع شکر عنایاته، و قد بالغ فی تربیتی العلمیه و الدینیّه، و أجهد فی تهیئه الوسائل اللّازمه، و کان جامعا للفضائل المعنویّه، و مربّیا بالتربیه القولیه و العملیّه، و حائزا لشرف المهاجره، مصداقا لقوله تعالی:

«وَ مَنْ یَخْرُجْ مِنْ بَیْتِهِ مُهاجِراً إِلَی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ یُدْرِکْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَی اللَّهِ».

فالمسئول منه تعالی ان یعطی اجره علیه، و یحشره فی

زمره من یحبّه من اولیائه الطاهرین، و اصفیائه المکرمین صلوات اللّه علیهم اجمعین، و ان یقدرنی علی اداء بعض حقوقه، آمین.

ولدک

مدخل التفسیر، ص: ۱۱

المقدّمه

مدخل التفسیر، ص: ۱۲

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمد للّه الذی انزل علی عبده الکتاب، و جعله هدی للمتّقین، و ذکری لاولی الالباب، و اثبت اعجازه بقوله عزّ من قائل:

«لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» کما انه اثبت بجعله معجزا خلود الاعجاز، لاستمرار الشریعه و دوام النبوه الی یوم القیامه، و ابتنائها علی المعجزه الخالده، و قد صانه من التحریف و التغییر بقوله تعالی: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ».

و اخبر عن عدمه بقوله تعالی:

«لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکِیمٍ حَمِیدٍ» و افضل صلواته و تسلیماته علی رسوله الذی ارسله «بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ» النبیّ الذی ترک فی امّته الثقلین، و حصر النجاه فی التمسّک بالامرین، و اخبر بانتفاء ایّ افتراق فی البین، حتّی یردا علیه الحوض.

مدخل التفسیر، ص: ۱۳

و علی آله الاخیار، المصطفین الابرار، الّذین هم قرناء الکتاب، و الشارحون لآیاته المفسّرون لمحکماته و متشابهاته، العالمون بتنزیله و تأویله، و لا یغنی الرجوع الیه من دون المراجعه الیهم.

و اللّعنه الدائمه الابدیه علی الذین:

«یُرِیدُونَ لِیُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْکافِرُونَ* أُولئِکَ الَّذِینَ اشْتَرَوُا الضَّلالَهَ بِالْهُدی فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَ ما کانُوا مُهْتَدِینَ* أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».

و بعد: یقول العبد المفتاق الی رحمه ربّه الغنی، محمّد الموحّدی اللنکرانی الشهیر ب «الفاضل»

ابن العلّامه الفقيه الفقيد آيه اللّه المرحوم الحاج الشيخ فاضل اللنكرانى- قدّس سرّه، و حشر مع من يحبّه من النبىّ و الأئمه الطاهرين صلوات اللّه عليهم اجمعين- انّ من منن اللّه تعالى العظيمه، و توفيقاته الرّبانيه ان وفّقنى برهه من الزّمن، و قطعه من الوقت للبحث حول كتابه العزيز من عدّه جهات ترجع الى اصل اعجازه، و وجوه الاعجاز فيه، و القراءات المختلفه الطّارئه عليه، و التحريف الذى هو مصون منه، و كان ذلك بمحضر جماعه من الافاضل لا يقلّ عددهم، و عدّه من الاعلام يعتنى بشأنهم، و كنت اكتب خلاصه البحث، ليكون لى تذكره و لغيرى بعد مرور الايّام تبصره، و قد بقى المكتوب فى السّواد سنين متعدّده الى ان ساعدنى التوفيق ثانيا لاخراجه الى البياض.

و اقرّ- و لا محيص عن الاقرار- بأنّ الانسان يقصر باعه- و ان بلغ ما بلغ و يقل اطلاعه- و ان احاط بجميع الفنون- عن البحث التام حول كلام الكامل، و كيف يصحّ فى العقول ان يحيط الناقص بالكامل، سواء اراد الوصول الى معناه، و البلوغ الى مراده، ام اراد الوصول الى مرتبه عظيمه و استكشاف شئونه من اعجازه و سائر ما يتعلق به.

و لكن لا ينبغى ترك كلّ ما لا يدرك كلّه، و لا يصحّ الاعراض عمّا لا سبيل

مدخل التفسير، ص: ۱۴

الى فهم حقيقته، خصوصا مع ابتناء الدين الخالد على اساسه و اعجازه، و توقّف الشريعه السّاميه على نظامه الرفيع، فانه- فى هذه الحاله- لا بدّ من الورود فى بحر عميق بمقدار ميسور، و الاستفاده منه على قدر الظرف المقدور.

و مع انّ الكتاب- سيّما فى هذه الاعصار التى تسير قافله البشر الى اهداف ماديّه، و تبتنى حياتهم

التی لا یرون الّا ایّاها علی اساس اقتصادی، و اصبحت الشئون المعنویه کانّه لا یحتاج الیها، و القوانین الالهیّه غیر معمول بها- قد صار هدفا للمعاندین و المخالفین، لانهم یرون انّ الاقتفاء بنوره، و الخروج عن جمیع الظلمات بسببه یسدّ باب السیاده المادیّه، و یمنع عن تحقّق السّلطه، و یوجب رقاء الفکر، و حصول الاستضاءه، فلا بدّ لهم للوصول الی اغراضهم الفاسده من اطفاء نوره، و ادناء مرتبته، و تنقیص مقامه الشامخ، فتاره یشکون فی اعجازه، و یوردون علی الناس شبهات فی ذلک، و اخری یتمسکون بتحریفه و یثبتون تنقیصه.

و من العجب: انّ بعض من لا یطّلع علی حقیقه الامر، و یتخیل انّ البحث فی هذه المباحث انما یجری مجری المباحث العلمیّه، التی لا یتجاوز عن البحث العلمی قد وافق معهم فی هذه العقیده الفاسده، غفله عن انّ الایادی الخفیه ناشره لهذه الفکره الخبیثه، و باعثه علی رواجها بین العوام و الجهله، و هدفها سلب الاعتصام بحبل اللّه المتین، و ترک الاقتداء بکلام اللّه المبین، و نفی وصف الاعجاز و الحجّیه عن القرآن العظیم.

فمثل هذه الجهات اوجب البحث حول الکتاب المجید بالبحوث التی اشرت الیها. و اظنّ انه لا یبقی موقع للشبهه- مع المراجعه الی هذه الرساله- لمن یرید استکشاف الحقیقه، و یترک طریق الغیّ و الجهاله، فقد بالغت علی ان اجمع فیها ما یکون دلیلا علی المقصود، و أجبت عن الشبهات الوارده بما هو مقبول العقول، و مع ذلک فالنقص و الخطأ فیه لو کان، فمنشؤه قصور الباع، و عدم سعه الاطلاع، و ارجو

من القارئ الکریم ان ینظر الیها بعین الانصاف، و ان یذکّرنی اذا اشرف علی نقص او اشتباه.

و

فى هذا الصدد اقدم جزيل الشكر الى جمع من الاصدقاء الكرام- الذين لهم نصيب فى طبع الرّساله و نشرها، سيّما صديقى الاعزّ الفاضل الكامل الواعظ الشهير الشيخ حسين المعروف ب «انصاريان» وفّقه اللّه تعالى لمراضيه و جعل مستقبل امره خيرا من ماضيه بحق اوليائه الطّاهرين.

و ابتهل اليه تعالى ان يمدّنى بالتوفيق، و يلحظ عملى بعين القبول، فانّه الولىّ الحميد المجيد.

قم- الحوزه العلميه- جمادى الاولى ۱۳۹۶ ه محمّد الموحّدى الفاضل

مدخل التفسير، ص: ۱۶

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم وَ لا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْناكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيراً القرآن الكريم الفرقان ۲۵: ۳۳

مدخل التفسير، ص: ۱۷

حقيقه المعجزه

اشاره

مدخل التفسير، ص: ۱۸

التصرف فى قانون الاسباب و المسببات، شرائط المعجزه. وجه دلاله الاعجاز على الصدق.

مدخل التفسير، ص: ۱۹

المعجزه- بحسب الاصطلاح- هو ما يأتى به المدّعى لمنصب من المناصب الالهيّه: من الامور الخارقه للعاده النّوعيّه، و النواميس الطّبيعيه، و الخارجه عن حدود القدره البشريّه، و القواعد و القوانين العلميّه، و إن كانت دقيقه نظريّه، و الرياضات العلميّه و إن كانت نتيجه مؤثّره، بشرط أن يكون سالما عن المعارضه عقيب التحدّى به، ففى الحقيقه يعتبر فى تحقّق الاعجاز الاصطلاحى الامور التّاليه:

الاوّل: أن يكون الاتيان بذلك الامر المعجز مقرونا بالدعوى، بحيث كانت الدعوى باعثه على الاتيان به، ليكون دليلا على صدقها، و حجّه على ثبوتها.

الثانى: أن تكون الدعوى عباره عن منصب من المناصب الالهيّه، كالنبوه و السفاره، لانه حيث لا يمكن تصديقها من طريق السّماع عن الإله، لاستحاله ذلك، فلا بد من المعجزه الدّاله على صدق المدّعى، و ثبوت المنصب الالهى- كما يأتى بيان ذلك فى وجه دلاله المعجزه على صدق الآتى بها- و أمّا لو لم تكن الدعوى منصبا

الهيّا، بل كانت امرا آخر كالتخصّص فى علم مخصوص- مثلا- فالدليل الّذى يأتى به مدّعيه لاثبات صدقه لا يسمّى معجزه، لعدم توقف اثباته على الاتيان بامر خارق للعاده، بل يمكن التوسل بدليل آخر كالامتحان و نحوه، ففى الحقيقه، المعجزه: عباره عن الدليل الخارق للعاده الّذى ينحصر طريق اثبات الدعوى به و لا سبيل لاثباته غيره.

الثالث: أن تكون الدعوى فى نفسها ممّا يجرى فيه احتمال الصدق و الكذب و الّا فلا تصل النوبه إلى المعجزه، بل لا يتحقق الاعجاز بوجه، ضروره أنه مع العلم

مدخل التفسير، ص: ٢٠

بصدق الدعوى لا حاجه إلى اثباتها، و مع العلم بكذبها لا معنى لدلالتها على صدق مدّعيها و إن كان البشر عاجزا عن الاتيان بمثلها- فرضا- و هذا لا فرق فيه بين أن يكون الكذب معلوما من طريق العقل، أو من سبيل النقل، فاذا ادّعى أحد أنّه هو اللّه الخالق الواجب الوجود و اتى بما يعجز عنه البشر- فرضا- فذلك لا يسمّى معجزه، لان الدّعوى فى نفسها باطله بحكم العقل، للبراهين القطعيّه العقليّه الدّاله على استحاله ذلك، كما أنه إذا ادّعى أحد النبوّه بعد خاتم النبيّين صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و اتى- فرضا- بما يخرق نواميس الطبيعه و القوانين الجاريه فذلك لا يسمّى معجزه بالاضافه إلى المسلم الّذى لا يرتاب فى صحه اعتقاده و نبوّه نبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لانّه كما ثبتت نبوّته كذلك ثبتت خاتميّته بالادلّه القاطعه النقليّه، فالمعتبر فى تحقق المعجزه- اصطلاحا- كون الدعوى محتمله لكل من الصّدق و الكذب.

و من ذلك يظهر: انّ المعجزات المتعدده لمدّع واحد إنّما يكون اتصافها بالاعجاز بلحاظ الافراد المتعدده، فكلّ معجزه إنّما يكون اعجازها بالاضافه

إلى من كانت تلك المعجزه دليلا عنده على صدق المدّعى، و الّا فلو كان صدق دعواه- عنده- ثابتا بالمعجزه السّابقه بحيث لا يكون هذا الشخص فى ريب و شك أصلا، فلا تكون المعجزه اللاحقه معجزه بالاضافه إليه بوجه، فاتصاف اللّاحقه بهذا الوصف إنّما هو لاجل تأثيرها فى هدايه غيره، و خروج ذلك الغير من الشك إلى اليقين لاجلها، و بعباره اخرى إنّما يكون اتصافها بالاعجاز عند الغير لا عند هذا الشخص.

الرّابع: كون ذلك الامر خارقا للعاده الطّبيعيه، و خارجا عن حدود القدره البشريه، و فيه إشاره إلى أن المعجزه تستحيل أن تكون خارقه للقواعد العقليّه، و هو كذلك ضروره أن القواعد العقليه غير قابله للانخرام، كيف و الّا لا يحصل لنا القطع بشى ء من النتائج، و لا بحقيقه من الحقائق، فان حصول القطع من القياس المركب من الصغرى و الكبرى- بما هو نتيجته- إنّما يتفرع على ثبوت القاعده العقليه الراجعه إلى امتناع اجتماع النقيضين، ضروره ان حصول العلم بحدوث العالم

مدخل التفسير، ص: ٢١

- مثلا- من القياس المركّب من: «العالم متغير و كل متغير حادث» إنّما يتوقف على استحاله اتصاف العالم بوجود الحدوث و عدمه معا، ضروره أنه بدونها لا يحصل القطع بالحدوث فى مقابل العدم، كما هو غير خفى.

و كذلك العلم بوجود البارى- جلّت عظمته- من طريق البراهين الساطعه القاطعه، الداله على وجوده انّما يتوقف على استحاله كون شى ء متصفا بالوجود و العدم معا فى أن واحد، و امتناع عروض كلا الامرين فى زمان فارد، بداهه أنه بدونها لا مجال لحصول القطع بالوجود فى مقابل العدم، كما هو ظاهر.

فالقواعد العقليّه خصوصا قاعده امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما، الّتى إليها ترجع سائر القواعد، و عليها

يبتنى جميع العلوم و المعارف، بعيده عن عالم الانخراق و الانخرام بمراحل لا يمكن طيّها أصلا.

و يدلّ على ما ذكرنا من استحاله كون المعجزه خارقه للقواعد العقليّه فى خصوص المقام: أن الغرض من الاتيان بالمعجزه اثبات دعوى المدّعى و استكشاف صدقه فى ثبوت المنصب الالهى، فاذا فرضنا امكان تصرّف المعجزه فى القواعد العقليّه و انخرامها بها، لا يحصل الغرض المقصود منها، فان دلالتها على صدق مدّعى النبوّه- مثلا- انّما تتمّ على تقدير استحاله اتّصاف شخص واحد فى زمان واحد بالنبوّه وجودا و عدما، و الّا فلا مانع من ثبوت هذا الاتصاف، و تحقق كلا الامرين، فلا يترتب عليها الغايه من الاتيان بها، و الغرض المقصود فى البين، كما لا يخفى.

و على ما ذكرنا فالمعجزه ما يكوى خارقا للعاده الطبيعيّه، الّتى يكون البشر عاجزا عن التخلف عنها، الّا أن يكون مرتبطا بمنع القدره المطلقه المتعلقه بكل شى ء، و منه يظهر الفرق بين السحر و بين المعجزه، و كذا بينها و بين ما يتحقق من المرتاضين، الذين حصلت لهم القدره لاجل الرياضه- على اختلاف أنواعها و تشعّب صورها- على الاتيان بما يعجز عنه من لم تحصل له هذه المقدمات، فان ابتناء مثل ذلك على قواعد علميّه، أو أعمال رياضيه توجب خروجه عن دائره المعجزه، الّتى ليس لها

مدخل التفسير، ص: ٢٢

ظهير الّا القدره الكامله التّامّه الالهيّه، و هكذا الابداعات الصّناعيّه، و الاختراعات المتنوّعه: و الكشفيّات المتعدده من الطبيّه و غيرها من الحوادث المختلفه العاجزه عنها الطبيعه البشريه، قبل تحصيل القواعد العلميه الّتى تترتب عليها هذه النتائج، و إن كان الترتب امرا خفيّا يحتاج إلى الدّقه و الاستنباط، فان جميع ذلك ليس مما يعجز عنه البشر، و لا

خارقا لناموس الطبيعه أصلا.

نعم: يبقى الكلام بعد وضوح الفرق بين المعجزه و غيرها بحسب الواقع و مقام الثبوت، فان الاولى خارجه عن القدره البشريّه بشئونها المختلفه، و الثانيه تتوقف على مبادى و مقدمات يقدر على الاتيان بها كل من يحصل له العلم بها و الاطلاع عليها- فى تشخيص المعجزه عن غيرها- بحسب مقام الاثبات، و فى الحقيقه فى طريق تعيين المعجزه عمّا يشابهها صوره، و أنه هل هنا اماره مميّزه و علامه مشخّصه ام لا؟.

و الظاهر: أن الأماره الّتى يمكن أن تكون معيّنه عباره عن ان المعجزه لا- تكون محدوده من جهه الزمان و المكان، و كذا من سائر الجهات كالآلات و نحوها، حيث أن أصلها القدره الازليّه العامّه غير المحدوده بشى ء، و هذا بخلاف مثل السّحر و الاعمال الّتى هى نتائج الرّياضات، فانها- لا- محاله- محدوده من جهه من الجهات و لا يمكن التعدّى عن تلك الجهه، فالرياضه الّتى نتيجتها التصرف فى المتحرك و امكانه- مثلا- لا- يمكن أن ترتب عليها نتيجه اخرى، و السّحر الذى يتوقف على آله مخصوصه- مثلا- لا يمكن أن تتحقق من غير طريق تلك الآله، و هكذا، فالمحدوديه علامه عدم الاعجاز.

مضافا إلى أن الاغراض الباعثه على الاتيان مختلفه، بداهه أن النبىّ الواقعى لا- يكون له غرض الّا ما يتعلّق بالامور المعنويّه، و الجهات النّفسانيّه، و السّير بالناس فى المسير الكمالى المتكفل لسعادتهم.

و أمّا النبىّ الكاذب فلا تكون استفادته من المعجزه الّا الجهات الراجعه إلى شخصه من الامور الماديّه، كالشهره و الجاه و المال و اشباهها، فكيفيه الاستفاده من

مدخل التفسير، ص: ٢٣

المعجزه من علائم كونها معجزه أم لا، كما هو واضح.

الخامس: أن يكون الاتيان بذلك الامر مقرونا بالتحدّى الراجع

إلى دعوه الناس إلى الاتيان بمثله ان استطاعوا، ليعلم بذلك:

أوّلا- غرض المدّعى الآتى بالمعجزه، و أن الغايه المقصوده من الاتيان بها تعجيز الناس، و اثبات عجزهم من طريق لا يمكنهم التخلص عنه، و لا الاشكال عليه.

و ثانيا- أن عدم الاتيان بمثله لم يكن لاجل عدم تحدّيهم للاتيان، و عدم ورودهم فى هذا الوادى، و الّا فكان من الممكن الاتيان بمثله، ضروره أن التحدّى الراجع إلى تعجيز الناس الّذى يترتب عليه أحكام و آثار عظيمه من لزوم الاطاعه للمدّعى، و تصديق ما يدعيه، و يأتى به من القوانين و الحدود، و التسليم فى مقابلها يوجب- بحسب الطبع البشرى و الجبله الانسانيه- تحريكهم إلى الاتيان بمثله، لئلّا يسجّل عجزهم و يثبت تصورهم، و عليه فالعجز عقيب التحدى لا ينطبق عليه عنوان غير نفس هذا العنوان، و لا يقبل مجملا غير ذلك و لا يمكن أن يتلبّس بلباس آخر و لا تعقل موازاته بالاغراض الفاسده، و العناد و التعصب القبيح.

السادس: ان يكون سالما عن المعارضه، ضروره ان مع الابتلاء بالمعارضه بالمثل لا وجه لدلالته على صدق المدعى و لزوم التصديق، لانّه إن كان المعارض- بالكسر- قد حصّل القدره من طريق السّحر و الرياضه- مثلا- فذلك كاشف عن كون المعارض- بالفتح- قد أتى بما هو خارق للعاده و الناموس الطبيعى- و قد مرّ اعتباره فى تحقق الاعجاز الاصطلاحى بلا ارتياب- و إن كان المعارض قد اقدره اللّه تبارك و تعالى على ذلك لابطال دعوى المدّعى فلا يبقى- حينئذ- وجه لدلاله معجزه على صدقه أصلا.

و بالجمله: مع الابتلاء بالمعارضه يعلم كذب المدعى فى دعوى النبوّه، إمّا لاجل عدم كون معجزته خارقه للعاده الطبيعيه، و إمّا لاجل كون الفرض من اقدار

المعارض ابطال دعواه، إذ لا يتصوّر غير هذين الفرضين فرض ثالث أصلا، كما لا يخفى.

السّابع: لزوم التطبيق، بمعنى ان يكون الامر الخارق للعاده، الذى يأتى

به المدّعى للنّبوه و السّفاره كان وقوعه بيده بمقتضى ارادته و غرضه، بمعنى تطابق قوله و عمله، فاذا تخالف لا يتحقق الاعجاز بحسب الاصطلاح، كما حكى ان مسيلمه الكذاب تفل فى بئر قليله الماء ليكثر ماؤها فغار جميع ما فيها من الماء، و انّه أمّر يده على رءوس صبيان بنى حنيفه و حنكهم فاصاب القرع كل صبىّ مسح رأسه، و لثغ كلّ صبّى مسح حنكه، و ان شئت فسمّ هذه: المعجزه الداله على الكذب، لانه اجرى اللّه تعالى هذا الامر بيده لابطال دعواه، و اثبات كذبه، و هدايه النّاس الى ذلك.

بقى الكلام: فى حقيقه المعجزه فى امر، و هو انّ الاعجاز هل هو تصرّف فى قانون الاسباب و المسببات العاديّه، و راجع الى تخصيص مثل: «ابى اللّه ان يجرى الامور الّا باسبابها» او انه لا يرجع الى التصرف فى ذلك القانون، و لا يستلزم التخصيص فى مثل تلك العباره الآبيه بظاهرها عن التخصيص، بل التصرف انّما هو من جهه الزمان، و الغاء التدريج و التدرج بحسبه، فمرجع الاعجاز فى مثل جعل الشجر اليابس خضرا- فى الفصل الذى لا يقع فيه هذا التبدل و التغير عاده من الفصول الاربعه السنويه- الى تحصيل ما يحتاج اليه الشجر فى الاخضرار من حراره الشمس و الهواء و الماء، و ما يستفيده من الارض فى آن واحد، لا الى استغنائه عن ذلك رأسا؟ الظاهر هو الوجه الثانى و ان كان لا يترتب على هذا البحث ثمره كثيره مهمه.

نعم: يظهر مما استظهرناه الجواب

عمّا استند اليه الماديّون فى دعواهم انكار المعجزه، من ان المعجزه الراجعه الى الاتيان بما يخرق العاده يوجب انحزام اصل «العليّه و المعلوليّه» و الخدشه فى هذه القاعده المسلمه فى العلوم الطبيعيه، و فى العلم الأعلى و الفلسفه، فان ابتنائهما على قانون العليّه مما لا يكاد يخفى، و لا يمكن للعقل ايضا انكاره فان افتقار الممكن- فى مقابل الواجب و الممتنع- الى العلّه بديهى لانه حيث لا يكون فى ذاته اقتضاء الوجود و العدم، بل يكون متساوى النسبه اليهما،

مدخل التفسير، ص: ۲۵

كما هو معنى الامكان، فترجيح أحد الامرين لا يمكن الّا بعد وجود مرجح فى البين، يكون ذلك المرجح خارجا عن ذات الممكن و ماهيّته، و ذلك المرجح انّما هى العلّه التى تؤثر فى أحد الطرفين، و تخرج الممكن عن حدّ التساوى.

و حينئذ يقال فى المقام: ان المعجزه كما انها خارقه للعاده الطبيعيه كذلك خارمه لهذه القاعده العقليه المشتهره بقانون العليه و المعلوليه، و موجبه لوقوع التخصيص فيها، و حيث انّها غير قابله للتخصيص فلا محيص عن انكارها كلّا و نفيها رأسا.

و الجواب:

اوّلا: ان ما تقتضيه القاعده المسلّمه انّما هو مجرد افتقار الممكن الى العلّه المرجّحه، و امّا ان تلك العلّه لا بد و ان تكون طبيعيّه ماديّه فهو امر خارج عن مقتضى تلك القاعده، و القائلون بثبوت الاعجاز لا ينكرون القاعده اصلا، بل غرضهم ان العلّه المرجحه امر خارج عن ادراك البشر و قدرته، فالمعجزه لا تنافى القاعده اصلا، و بعباره اخرى تكون العلّه امرا غير طبيعى مرتبطا بالقدره الكامله الالهيّه غير المحدوده.

و ثانيا: قد عرفت انّه لا مانع من الالتزام بثبوت العلّه الطبيعيّه فى باب المعجزه، و خرق العاده انّما هو بلحاظ

الغاء التدريج و التدرج، و فى الحقيقه خروجها عن حدود القدره البشريّه انّما هو بلحاظ هذا الالغاء بحسب الزمان، لا بلحاظ قطعها عن الارتباط بالعلّه الطبيعيه- كما عرفت فى مثال جعل الشجر اليابس خضرا- فتدبّر جيّدا.

ثم انه ربما يستدلّ ببعض الآيات القرآنيه على انه لا- يلزم على النّبى الاتيان بالمعجزه و ترتيب الاثر على قول من يطلبها، و هى قوله تعالى فى سوره بنى اسرائيل:

وَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً .. قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَراً رَسُولًا» فانها ظاهره فى انه بعد تعليقهم الايمان على الاتيان بالمعجز

مدخل التفسير، ص: ۲۶

لم يأت النبىّ بما هو مطلوبهم، بل اظهر العجز بلسان كونه بشرا رسولا، فمنها يستفاد عدم لزوم اقتران دعوى النبوه بما هو معجزه.

و الجواب:

امّا اوّلا: فان افتقار النبى فى دعوى النبوه و صدقها الى الاتيان بالمعجز من المسلمات العقليه الّتى لا يشوبها ريب، ضروره انه مع عدم الافتقار لا يبقى افتراق بين النبىّ الصادق و النّبى الكاذب، و لا يكون للأوّل مزيه و فضيله اصلا، و حينئذ فان فرض دلاله الآيه على خلافه، و انه لا حاجه الى الاعجاز مع فرض صدق المدّعى، فاللازم تأويلها كما هو الشأن فى غيرها من الآيات الظاهره فى خلاف ما هو المسلّم عند العقل، كقوله تعالى: فى سوره الفجر: «وَ جاءَ رَبُّكَ».

و امّا ثانيا: فان الاتيان بالمعجز لا معنى لان يكون تابعا لطلب الناس و هوى انفسهم، بحيث تكون خصوصياته راجعه الى تعيين الشاك و اختياره، ضروره ان المعجزه امر الهى لا يكون للنبى فيه إراده و اختيار، بل كان باراده اللّه تعالى على انّه لا معنى لطلب معجزه مخصوصه بعد الاتيان

بما هو معجزه حقيقه، و ظاهر الآيات المـذكوره ان طلبهم من النّبى تلك الامور المذكوره فيها كان بعد الاتيان بالقرآن الذى هو اعظم المعجزات. و سيأتى- ان شاء اللّه تعالى- انّه لا يختص وصف الاعجاز بمجموع القرآن، بل يكون كل سوره من سوره الطويله و القصيره واجده لهذا الوصف، و حينئذ فالطلب منهم دليل على عدم كونهم بصدد الاهتداء، بل على لجاجهم و عنادهم، و تعصبهم القبيح، فانه لا وجه بعد الاتيان بالمعجزه لطلب معجزه اخرى، مع فرض كون الشخص بصدد الاهتداء و تبعيّه النبى الصادق.

و امّا ثالثا: فغير خفىّ على الناظر فى الآيات ان ما كانوا يطلبونه لم يكن معجزه بوجه، إمّا لكونه من الامور الموافقه للعاده الطّبيعيه، كفجر الينبوع من الأرض، و ثبوت بيت من الزخرف له و مثلهما، و إمّا لكونه منافيا لغرض الاعجاز كسقوط السماء الموجب لهلاك طالب المعجزه، و إمّا لكونه مستحيلا عقلا، كالاتيان

مدخل التفسير، ص: ٢٧

باللّه من السّماء بعنوان الشّهاده و لاجلها. و قد مرّ أن المعجزه لا تبلغ حدّ التصرف فى المستحيلات العقليّه لعدم قابليّتها للانحزام بوجه.

و امّا رابعا: فهذا القرآن الكريم يصرّح فى غير موضع بثبوت المعجزه للأنبياء السّالفين كموسى و عيسى و غيرهما و ان تصديقهم كان لاجل الاتيان بها و عليه فهل يمكن ان يقال بدلالته على عدم الافتقار الى المعجزه او بدلالته على كذب المعجزات السّالفه. نعوذ باللّه من الضّلاله و الخروج عن دائره الهدايه.

مدخل التفسير، ص: ٢٨

وجه دلاله الاعجاز على الصدق

الظاهر: ان الوجه فى دلاله الاعجاز على صدق مدّعى النبوّه ليس الّا قبح الاغراء بالجهل على الحكيم على الاطلاق، فانه حيث لا يمكن التصديق بنبىّ من غير جهه الاعجاز، ضروره انحصار الطريق العقلائى بذلك،

مع ان النبوّه و السّفاره من المناصب الالهيّه الّتی لیس فوقها منصب، و من هذه الجهه یکثر المدّعی لها، و الطالب للوصول الیها، فاذا صدر منه امر خارق للعاده الطبیعیّه، العاجزه عنه الطبیعه البشریّه، فان کان کاذبا فی نفس الامر، و مع ذلک لم یبطله اللّه تعالی، و المفروض انه لیس للناس طریق الی ابطاله من التمسّک بالمعارضه، فهو لا ینطبق علیه عنوان من ناحیه اللّه، الّا عنوان الاغراء بالجهل القبیح فی حقّه، و لکن ذلک انّما یتوقف علی القول بالتحسین و التقبیح العقلیین، کما علیه من عدا الاشاعره، و امّا بناء علی مسلکهم الفاسد من انکار الحسن و القبح رأسا فلا طریق الی تصدیق النّبی من ناحیه المعجزه اصلا.

و ما یقال: من ان فرض المعجزه ملازم لکونها من اللّه سبحانه، و لا حاجه فیه الی القول بالحسن و القبح العقلیّین، لان المعجزه مفروض انها خارجه عن حدود القدره البشریّه فلا مناص عن کونها من اللّه سبحانه:

مدفوع: فانّه لیس البحث فی الاتصاف بالاعجاز، حتّی یقال ان فرضه ملازم لکونه من اللّه سبحانه، بل البحث- بعد الفراغ عن کونه معجزه- فی دلاله الاعجاز علی صدق مدّعی النبوّه فی دعواها، فمن الممکن انّ الاقدار من اللّه لم یکن لاجل کونه نبیّا، بل لغرض آخر، فمجرد کون المعجزه من اللّه لا یستلزم الصّدق، الّا مع ضمیمه ما ذکرنا من لزوم الاغراء بالجهل القبیح، و مع انکار القبح و الحسن- کما

هو المفروض- ینسدّ هذا الباب، و لا یبقی مجال للتصدیق من ناحیه الاعجاز.

و ما حکی عن بعض الاشاعره من جریان عاده اللّه علی صدور ما یخرق العاده، و ناموس الطبیعه بید النّبی فقط، یدفعه ان

العلم بـذلك من غير طريق النبیّ كيف يمكن ان يحصل، و المفروض ان الشک فی اصل نبوّته، مضافا الی انّه لا دليل علی لزوم الالتزام بهذه العاده، مع انكار القبح رأسا.

مدخل التفسير، ص: ۳۱

اعجاز القرآن

اشاره

مدخل التفسير، ص: ۳۲

القرآن معجزه خالده. لا يختص اعجاز القرآن بوجه خاص. التحدی بمن انزل عليه القرآن، التحدی بعدم الاختلاف و السـلامه و الاستقامه.

التحدّی بانه تبيان كلّ شی ء.

التحدّی بالاخبار بالغيب. التحدی بالبلاغه. القرآن و معارفه الاعتقاديه القرآن و قوانينه الشريعيه. القرآن و اسرار الخلقه.

مدخل التفسير، ص: ۳۳

ليس فی الكتاب العزيز ما يـدل بظاهره علی توصـيفه بالاعجاز الاصـطلاحی بهذه اللفظه، بل وقع فيه التحدّی به، الّذی هو الركن الاعظم للمعجزه، و تتقوّم به حقيقتها، و الآيات الداله علی التحدی بمجموع القرآن أو ببعضه لا تتجاوز عن عدّه:

اوّلها: الآيه الكريمه الوارده فی سوره الاسـراء: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ۸۸».

و الظاهر: من الكريمه الإخبار عن عدم الاتيان بمثل القرآن، لاجل عدم تعلّق قدرتهم به، و أن القرآن يشتمل علی خصوصيات و مزايا من جهه اللفظ و المعنی لا يكاد يقدر عليها الانس و الجن، و ان اجتمعوا و كان بعضـهم لبعض ظهيرا، فاتصاف القرآن بأنه معجز إنّما هو من جهه الخصوصيه الموجوده فی نفسه، البالغ بتلک الخصوصيه حدّا يعجز البشر عن الاتيان بمثله.

و عليه: فما ذهب إليه من وصف بأنه شـيطان المتكلمين من القول بالصّـِرف فی اعجاز القرآن، و ان اللّه صرف الناس عن الاتيان بمثله مع ثبوت وصف القدره لهم، و توفّر دواعيهم عليه: مناف لما هو ظاهر الآيه الشريفه، المعتضد بما هو

المرتكز فى اذهـان المتشـرعه من بلوغ القرآن علوّا و ارتفاعـا إلى حـدّ لاـ تصـل إليه ايـدى النّاس، و لا محيص لهم الّا الاعتراف بالعجز و القصور و الخضوع لديه:

فهذا القول باطل من أصله، و ان استصوبه الفخر الرازى فى تفسيره، و اختاره

مدخل التفسير، ص: ۳۴

- خصوصا- بالاضافه إلى السّور القصـيره، كسورتى العصر و الكوثر زاعما ان دعوى خروج الاتيان بامثال هذه السّور عن مقدور البشـر مكابره، و الاقـدام على امثال هذه المكابرات ممّا يطرق التّهمه إلى الدّين. و سـيأتى البحث معه فى اتصاف السّور القصـيره بالاعجاز.

و ثانيها: ما ورد فى سوره يونس من قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ ۳۸».

و ثالثهـا: مـا ورد فى سوره هود من قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَ أَنْ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۱۳، ۱۴».

و هـذه السّـور الثلاـث على مـا رواه الجمهـور نزلت بمكّه متتابعـات، و فى روايه عن ابن عبـاس ان سوره يونس مـدنيّه، و الروايه الاخرى عنه الموافقه لقول الجمهور و لاسلوبها، فانّه اسلوب السّور المكيّه.

و هاهنا اشـكال: و هو ان الترتيب الطبيعى فى باب التحـدّى يقتضـى التحـدّى أوّلا بالقرآن بجملته، ثمّ بعشـر سور مثله، ثمّ بسوره واحـده مثله، مع أنه على روايه الجمهور وقع التحـدّى بالعشـر متأخرا عن التحـدّى بسوره واحده، نعم لا مجال لهذا الاشـكال بناء على احدى روايتى ابن عباس من كون سوره يونس بتمامها مدنيّه.

و حكى عن بعض فى مقام التفصى عن هذا

الاشكال أن الترتيب بين السّوره و نزول بعضها قبل بعض لا يستلزم الترتيب بين آيات السّور، فكم من آيه مكيّه موضوعه فى سوره مدنيّه و بالعكس، فمن الجائز- حينئذ- ان تكون آيات التحدّى من هذا القبيل، بأن تكون آيه التحدّى بعشر سور نازله بعد آيه التحدّى بالقرآن فى جملته، و قبل آيه التحدّى بعشر سور نازله بعد آيه التحدّى بالقرآن فى جملته، و قبل آيه التحدّى بسوره واحده، بل جعل الفخر الرازى فى تفسيره مقتضى

مدخل التفسير، ص: ۳۵

النظم و الترتيب الطبيعى قرينه على هذا التقديم و التأخير.

و يرد على هذا البعض: ان مجرد الاحتمال لا يحسم ماده الاشكال، و على الفخران صيروره ذلک قرينه إنّما تتمّ على تقدير عدم امكان التوجيه بما لا يخالف الترتيب الطبيعى، و هو لم يثبت بعد.

و حكى عن بعض آخر فى مقام الجواب عن أصل الاشكال ما حاصله- على ما لخصّه بعض من مفسّرى العصر- أن القرآن الكريم معجز فى جميع ما يتضمنه من المعارف، و الاخلاق، و الاحكام، و القصص و غيرها، و ينعت به من الفصاحه و البلاغه و انتفاء الاختلاف، و إنّما تظهر صحه المعارضه و الاتيان بالمثل عند اتيان عده من السّور يظهر به ارتفاع الاختلاف، و خاصّه من بين القصص المودعه فيها مع سائر الجهات، كالفصاحه و البلاغه و المعارف و غيرها، و انّما يتم ذلک باتيان امثال السّور الطويله الّتى تشتمل على جميع الشئون المذكوره، و تتضمّن المعرفه و القصّه و الحجّه و غيرها ذلک، كسورتى الاعراف و الانعام.

و الّتى نزلت من السّور الطويله القرآنيه ممّا يشتمل على جميع الفنون المذكوره قبل سوره هود- على ما ورد فى الرّوايه- هى سوره الاعراف، و

سوره یونس، و سوره مریم، و سوره طه، و سوره الشعراء، و سوره النمل، و سوره القصص، و سوره القمر، و سوره ص، فهذه تسع من السّور عاشرتها سوره هود و هذا هو الوجه فی التحدّی بامرهم ان یأتوا بعشر سور مثله مفتریات.

و اورد علیه- مضافا إلی عدم ثبوت الروایه الّتی عوّل علیها- بان ظاهر الآیه ان رمیهم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالافتراء قول تقولوه بالنّسبه إلی جمیع السّور القرآنیه، طویلتها و قصیرتها، فمن الواجب ان یجابوا بما یحسم ماده الشبهه بالنّسبه إلی کل سوره قرآنیه، لا خصوص الاتیان بعشر سور طویله جامعه للفنون القرآنیه، مع ان الضمیر فی «مثله» الواقع فی الآیه الشریفه ان کان راجعا إلی القرآن- کما هو ظاهر هذا القائل- افاد التحدّی باتیان عشر سور مفتریات مثله مطلقا، سواء فی

مدخل التفسیر، ص: ۳۶

ذلک الطوال و القصار، فتخصیص التحدّی بعشر سور طویله جامعه: تقیید من غیر مقیّد، و إن کان عائدا إلی سوره هود کان مستبشعا من القول، خصوصا بعد عدم اختصاص الرّمی بالافتراء بسوره هود، لانه کیف یستقیم فی مقام الجواب عن الرّمی بان مثل سوره الکوثر من الافتراء ان یقال: ائتوا بعشر سور مفتریات مثل سوره هود کما هو واضح.

و قد تفصی عن هذا الاشکال بعض الاعاظم فی تفسیره الکبیر المعروف ب «المیزان فی تفسیر القرآن» بکلام طویل یرجع حاصله إلی: «ان کل واحده من آیات التحدّی تؤم غرضا خاصّا فی التحدّی، لان جهات القرآن و ما به تتقوّم حقیقته و هو کتاب الهی- مضافا إلی ما فی لفظه من الفصاحه، و فی نظمه من البلاغه انما ترجع إلی معانیه و مقاصده، لا ما یقصده

علماء البلاغه من قولهم: أن البلاغه من صفات المعنى. لانهم يعنون به المفاهيم من جهه ترتبها الطبيعى فى الذهن، من دون فرق بين الصدق و الكذب و الهزل و الفحش و ما جرى مجراها، بل المراد من المعنى ما يصفه تعالى بانه كتاب حكيم، و نور مبين، و قرآن عظيم، و هاد يهدى إلى الحق، و إلى طريق مستقيم، و ما يضاهى هذه التعبيرات، و هذا هو الّذى يصح ان يتحدّى به بمثل قوله: «فليأتوا بحديث مثله» فانّا لا نسمّى الكلام حديثا الّا إذا اشتمل على غرض هامّ يتحدث به، و كذا قوله: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» فإنّ اللّه لا يسمّى جماعه من آيات كتابه و إن كانت ذات عدد سوره الّا إذا اشتملت على فرض الهى بها تتميّز عن غيرها، و لو لا ذلك لم يتمّ التحدّى بالآيات القرآنيّه، و كان للخصم ان يختار من مفردات الآيات عددا ذا كثره، ثم يقابل كلّا منها بما يناظرها من الكلام العربى من غير ان يضمن ارتباط بعضها ببعض، فالذى كلّف به الخصم فى هذه التحدّيات هو أن يأتى بكلام يماثل القرآن، مضافا إلى بلاغه لفظه فى بيان بعض المقاصد الالهيّه.

و الكلام الالهى- مع ما تحدّى به فى آيات التحدّى- يختلف بحسب ما

مدخل التفسير، ص: ٣٧

يظهر من خاصّيته، فمجموع القرآن الكريم يختص بانه كتاب فيه يحتاج إليه نوع الانسان إلى يوم القيامه من معارف اصليه، و اخلاق كريمه، و أحكام فرعيه، و السوره من القرآن تختصّ ببيان جامع لغرض من الاغراض الالهيّه، و هذه خاصّه غير الخاصه التى يختص بها مجموع القرآن الكريم، و العدّه من السّور كالعشر و العشرين منها تختص بخاصه اخرى، و هى بيان

فنون من المقاصد و الاغراض و التنوع فيها، فانها ابعد من احتمال الاتّفاق».

إلى أن قال: «إذا تبين ما ذكرنا ظهر أن من الجائز أن يكون التحدّى بمثل قوله: «قل لئن اجتمعت الانس و الجن» الآيه واردا مورد التحدّى بجميع القرآن لما جمع فيه من الاغراض الالهيّه، و يختصّ بانه جامع لعامّه ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامه، و قوله: «قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» لما فيها من الخاصه الظاهره و هى أن فيها بيان غرض تامّ جامع من اغراض الهدى الالهى بيانا فصلا من غير هزل، و قوله: «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ» تحدّيا بعشر من السّور القرآنيّه لما فى ذلك من التفنن فى البيان، و التنوع فى الاغراض من جهه الكثره. و العشره من ألفاظ الكثره كالمائه و الالف، قال تعالى: «يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ».

إلى أن قال: «و أمّا قوله: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ» فكأنّه تحدّ بما يعمّ التحدّيات الثلاثه السّابقه، فان الحديث يعم السوره و العشر سور و القرآن كله، فهو تحدّ بمطلق الخاصه القرآنيه و هو ظاهر».

و يرد عليه: ان ما افاده و حقّقه و إن كان فى نفسه تامّا لا ينبغى الارتياب فيه الّا أنه يصلح وجها لاصل التحدّى بالواحد و الكثير، و التفنن و التنوع فى هذا المقام و أمّا التحدّى بالعشر بعد الواحد، المخالف للترتيب الطبيعى الذى يبتنى عليه الاشكال، فما ذكره لا يصلح وجها له، ضروره أنه بعد التحدّى بالواحد بما فيه من الخاصّه الظاهره الراجعه إلى غرض تام جامع من الاغراض الالهيّه، كيف تصل النوبه إلى التحدّى بما يتضمن التفنن فى البيان و التنوع فى الاغراض، فان العاجز

من الاتيان بما فيه غرض واحد

جامع كيف يتصور ان يقدر على ما فيه اغراض كثيره متنوّعه بداهه ان التنوع فرع الواحد، فمجرد اختلاف الغرض فى باب التحدّى، و كون كل واحده من الآيات الوارده فى ذلك الباب- مترتبا عليها غرض خاص فى مقام التحدّى- لا يوجب تصحيح الترتيب و النظم الطبيعى، أ ترى ان هذا الذى افاده يسوّغ ان يكون التحدّى بمجموع القرآن متأخّرا عن التحدّى بسوره واحده، مع ان الغرض مختلف، فانقدح ان مجرد الاختلاف لا يحسم ماده الاشكال، و ان التحدّى بالعشر بعد الواحده لا يكاد يمكن توجيهه بما ذكر.

و يمكن ان يقال فى مقام التفصى عن الاشكال: ان تقييد العشر بكونها مفتريات، الوارد فى هذه الآيه فقط يوجب الانطباق على ما يوافق النظم الطّبيعى.

توضيح ذلك: ان الافتراء المدلول عليه بقوله: «مفتريات» يغاير الافتراء الواقع فى صدر الآيه فى قوله: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ» فان الافتراء هناك افتراء بحسب نظر المدّعى، و لا يقبله الطرف الآخر بوجه، و فى الحقيقه يكون الافتراء المدعى افتراء واقعيا غير مطابق للواقع بوجه، و لكن الافتراء هنا افتراء مقبول للطرفين، و الغرض- و اللّه اعلم- ان اتصاف القرآن بالاعجاز و ان كان ركنه الذى يتقوم به انّما هى المقاصد الالهيه، و الاغراض الرّبوبيه، التى يشتمل عليها الفاظه المقدسه، و عباراته الشريفه، الّا انه لا ينحصر بذلك، بل لو فرض كون المطالب غير واقعيه و القصص كاذبه لكان البشر عاجزا عن التعبير بمثل تلك الالفاظ، مع النظم الخاص، و الاسلوب المخصوص.

ففى الحقيقه: يكون التحدّى فى هذه الآيه- بعد الاغماض عن علوّ المطالب، و سموّ المعانى، و صدق القصص، و واقعيّه المفاهيم- بخلاف التحدّى الواقع فى الآيه الكريمه فى سوره يونس، بالاتيان بسوره مثل سور

القرآن، فان ظاهره المماثله من جهه المزايا الراجعه الى المعنى و الخصوصيات، المشتمله عليها الالفاظ معا.

نعم: يبقى الكلام- بعد ظهور عدم كون المراد بالعشره الا الكثره لا العدد

مدخل التفسير، ص: ٣٩

الخاص- فى حكمه العنايه بالكثره، و لعلّها عباره عن التنبيه على اشتمال الكتاب العزيز على خصوصيه مفقوده فى غيره، و لا يكاد يقدر عليها البشر، و ان بلغ ما بلغ، و هى الاتيان بقصه واحده باساليب متعدده و تعبيرات مختلفه متساويه من حيث الوقوع فى اعلى مرتبه البلاغه، و بذلك ترتفع الشبهه التى يمكن ان يخطر بالبال، بل بعض الناس اوردها على الاعجاز بالبلاغه و الاسلوب، و هى ان الجمله او السّوره المشتمله على القصّه يمكن التعبير عنها بعبارات مختلفه تؤدّى المعنى، و لا بد ان تكون عباره منها ينتهى اليها حسن البيان، مع السلامه من كل عيب لفظى، او معنوى، فمن سبق الى هذه العباره اعجز غيره عن الاتيان بمثلها، لأنّ تأليف الكلام فى اللغه لا يحتمل ذلك، و لكن القرآن عبّر عن بعض المعانى و بعض القصص بعبارات مختلفه الاسلوب و النظم، من مختصر و مطول، و التحدّى فى مثله لا يظهر فى قصّه مخترعه مفتراه، بل لا بدّ من التعدد الذى يظهر فيه التعبير عن المعنى الواحد و القصّه الواحده باساليب مختلفه و تراكيب متعدّده.

و من الآيات الداله على التحدّى قوله تعالى فى سوره طور المكيه:

«أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِينَ ٣٣، ٣۴».

و الظاهر: انّها ناظره الى التحدّى بمجموع القرآن، لان المنساق من «الحديث» فى مثل هذه الموارد هو الكتاب الكامل الجامع، و يؤيّده توصيفه بالمثل المضاف الى القرآن الظاهر فى مجموعه.

و لو تنزّلنا عن

ذلک فثبوت الاطلاق له بحیث یشمل ما دون سوره واحده، کجمله و نحوها فی غایه الاشکال و ان کان مقتضی ما حکیناه عن المفسّر المتقدم ذلک، الّا انه یبعّده- مضافا الی بعده فی نفسه- فإنّ جمله واحده من القرآن مشتمله علی معنی و مقصود، کیف یکون البشر عاجزا عن الاتیان بمثلها.

و قد عرفت ان بعض المفسرین انکر کون بعض السور کذلک، و ان استظهرنا

مدخل التفسیر، ص: ۴۰

من الکتاب خلافه- ان التحدی بسوره واحده بعد ذلک، کما وقع فی سوره البقره المدنیه لا یبقی علی هذا الفرض له مجال، فالانصاف ان تعمیم «الحدیث» بحیث یشمل ما دون سوره واحده مما لا یرتضیه الذوق السّلیم، و لا یقتضیه التأمل فی آیات التحدّی فی القرآن الکریم.

و منها: قوله تعالی فی سوره البقره المدنیه:

«وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ ۲۴».

و احتمل فی ضمیر «مثله» ان یکون راجعا الی «ما» الموصوله فی قوله: «مِمَّا نَزَّلْنا» و ان یکون عائدا الی العبد الذی هو الرسول الذی نزل علیه القرآن، فعلی الأوّل یوافق من حیث المدلول مع الکریمه المتقدمه الواقعه فی سوره یونس، و علی الثانی تمتاز هذه الآیه من حیث ملاحظه من نزل علیه فی مقام التحدّی.

و الظاهر: قوه الاحتمال الاوّل لان المناسب بعد فرض الریب فی الکتاب المنزل مع قطع النظر عمن انزل علیه، کما هو الظاهر من قوله تعالی: «وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا» الدال علی ان متعلق الریب نفس ما نزل هو التحدّی بخصوص ما وقع فیه الریب، مع عدم لحاظ الواسطه اصلا.

و یؤیده سائر آیات التحدّی،

حيث كان مدلولها اشتمال نفس القرآن على خصوصيه معجزه للغير عن الاتيان بمثله فى جملته او بسوره مثله، مع ان لحاظ حال الواسطه الذى نزل عليه الكتاب من حيث كونه امّيا ليس له سابقه تعلّم، و لم يترّب فى حجر معلم و مرب اصلا: ربما يشعر باشعار عرفى بان الكتاب من حيث هو لا يكون بمعجز، بحيث لا يقدر البشر على الاتيان بمثله و ان كان بالغا فى العلم ما بلغ.

و بالجمله: فالظاهر عود الضمير الى الكتاب، لا الى من نزل عليه، و على تقديره فالوجه فى التعرض له فى هذه الآيه يمكن ان يكون- على بعد ما فى بعض التفاسير- من انّه لما كان كفّار المدينه الذين يوجّه اليهم الاحتجاج اوّلا و بالذات هم اليهود و هم يعدّون اخبار الرسل فى القرآن غير داله على علم الغيب، تحدّاهم بسوره من

مدخل التفسير، ص: ۴۱

مثل النّبى فى اميته، مع بقاء التحدّى المطلق بسوره واحده مثله على اطلاقه غير مقيّد بكونه من مثل محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لكن هذا الوجه مبنى على كون وجه التحدّى فى الآيه إراده نوع خاص من الاعجاز، مع انه لم يثبت بل الظاهر من الآيه خلافه فتدبّر جيّدا.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا فى هذا المقام: ان اتصاف القرآن بانه معجز مما يدلّ عليه الآيات المشتمله على التحدّى، و ان مقتضاها اتصاف كلّ سوره من سوره بذلك من دون فرق بين الطويله و القصيره، و امّا ما دون السّوره فلم يظهر من شى ء من هذه الآيات الكريمه كونه كذلك، و امّا وجه الاعجاز، و ان اعجازه عام و من جميع الجهات، أو خاص و من

بعض الجهات فسيأتى التعرض له ان شاء اللّه تعالى.

مدخل التفسير، ص: ۴۲

القرآن معجزه خالده

من الحقائق التى لا يشك فيه مسلم، بل كل من له أدنى مساس بعالم الاديان من الباحثين و المطلعين: أن الكتاب العزيز هى المعجزه الوحيده الخالده، و الأثر الفرد الباقى بعد النبوه، و لا بد من أن يكون كذلك، فانه بعد اتصاف الدين الاسلامى بالخلود و البقاء، و تلبّس الشريعه المحمّديه بلباس الخاتميّه و الدوام لا محيص من أن يكون بحسب البقاء- اثباتا- له برهان و دليل، فان النبوه و السّفاره كما تحتاج فى أصل ثبوتها ابتداء إلى الاعجاز، و الاتيان بما يخرق العاده و ناموس الطبيعه كذلك يفتقر فى بقائها إلى ذلك خصوصا إذا كانت دائميّه باقيه ببقاء الدهر.

و من المعلوم: ان ما يصلح لهذا الشأن ليس الّا الكتاب، و يدل هو بنفسه على ذلك فى ضمن آيات كثيره: منها قوله تعالى فى سوره الاسراء:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ۸۸».

فان التحدّى فى هذه الآيه عام شامل لكل من الانس و الجنّ، اعم من الموجودين فى عصر النبى صلّى اللّه عليه و آله بل الظاهر الشمول للسّابقين عليه أيضا، و عموم التحدّى دليل على خلود الاعجاز كما هو ظاهر.

و منها: قوله فى سوره إبراهيم:

«كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» ۱.

فان اخراج الناس الظاهر فى العموم من الظلمات إلى النور بسبب الكتاب النازل، كما تدل عليه لام الغايه، لا يكاد يمكن بدون خلود الاعجاز، فان تصدى الكتاب للهدايه بالاضافه إلى العصور المتأخره إنّما هو فرع كونه معجزه خالده،

مدخل

التفسير، ص: ۴۳

ضروره أنه بدونه لا يكاد يصلح لهذه الغايه أصلا.

و منها: قوله تعالى فى سوره الفرقان:

«تَبارَكَ الَّذِی نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلی عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعالَمِینَ نَذِیراً» ۱.

فان صلاحيه الفرقان للانذار كما هو ظاهر الآيه بالنسبه إلى العالمين، الظاهره فى الاولين و الآخرين لا تتحقق بدون الاتصاف بخلود الاعجاز، كما هو واضح.

و دعوى انصراف لفظ «العالمين» إلى خصوص الموجودين، كما فى قوله تعالى فى وصف مريم: «وَ اصْطَفاكِ عَلی نِساءِ الْعالَمِینَ» ضروره عدم كونها مصطفاه على جميع نساء الاولين و الآخرين، الشامله لمن كان هذا الوصف مختصا بها، و هى فاطمه الزهراء- سلام اللّه عليها.

مدفوعه: بكون المراد بالعالمين فى تلك الآيه- أيضا- هو الاولين و الآخرين غايه الامر ان المراد بالاصطفاء- فيها كما تدل عليه الرّوايه المعتبره- هو الولاده من غير بعل، و من الواضح اختصاص هذه المزيه بمريم، و انحصارها بها، و عدم اشتراكها فيها أحد من النساء.

و بالجمله: لا ينبغى الارتياب فى كون المراد من العالمين فى آيه الفرقان ليس خصوص الموجودين فى ذلك العصر.

و منها: غير ذلك من الآيات الكثيره التى يستفاد منها ذلك، و لا حاجه إلى التعرض لها بعد وضوح الامر و ظهور المطلوب.

مدخل التفسير، ص: ۴۵

وجوه إعجاز القرآن

اشاره

مدخل التفسير، ص: ۴۶

تحديات القرآن التى عجزت عنها المارضه. التحدى بالاسلوب و المضمون. التحدى بالمناهج و التشريعات، و اسرار التكوين، و ما وراء الطبيعه و عالم الآخره، و المغيبات.

مدخل التفسير، ص: ۴۷

لا يرتاب ذو مسكه فى اختلاف طبقات الناس، و تنوع افراد البشر فى اجتناء الكمالات العلميه المختلفه، و حيازه الفنون المتشتته. و الوجه فى ذلك- مضافا إلى افتقار تحصيل كل واحده منها إلى صرف مؤنه الزمان، و غيره من المقدمات

الكثيره و الاسباب المتعدده- اختلافهم بحسب النظر و التفكر و تفاوتهم بلحاظ الذوق و العلاقه فترى بعضهم يشترى بعمره الطويل الوصول إلى العلوم الصّناعيه و بعضا آخر يتحمّل مشقات فوق الطاقه العاديّه لتحصيل علم الفلسفه مثلا، و هكذا سائر العلوم و المعارف الماديّه و المعنويّه، بل اتّساع دائره جميع العلوم اقتضى انقسام كل واحده منها إلى شعب و اقسام، بحيث لا يكاد يوجد من حازه بجميع شعبه و ناله بتمام اقسامه، و هذا كما فى علم الطّب فى هذه الازمنه و العصور المتأخره، فانه لا يوجد واحد مطلع على جميع شئونه المتكثره، و شعبه المتعدّده، بل بعد صرف زمان طويل و تهيئه مقدمات كثيره قد يقدر على الوصول إلى بعض شعبه، و حصول المهاره الكامله فى خصوص تلك الشعبه، كما نراه بالوجدان.

و بالجمله: ما ذكرناه فى اختلاف طبقات البشر، و اتساع دائره كل واحد من العلوم، بحيث لا يكاد يمكن الوصول الى واحد بتمام شئونه فكيف الجميع، مما لا حاجه فى اثباته الى بينه و برهان، بل يكفى فى تصديقه مجرد ملاحظه الوجدان.

و حينئذ نقول: ان الكتاب العزيز، و القرآن المجيد حيث يكون الغرض من انزاله، و الغايه من ارساله، اهتداء عموم النّاس، و خروجهم من الظلمات إلى النّور، كما صرّح هو بذلك فى الآيه المتقدمه من سوره إبراهيم- آيه ١.

مدخل التفسير، ص: ۴۸

و الظاهر- كما عرفت- عدم اختصاص الناس بخصوص الموجودين فى عصر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لانه كما تقدم معجزه خالده يوم القيامه، مضافا إلى أنّه كتاب جامع لجميع الكمالات المعنويّه، و الفضائل الرّوحيه، و القوانين العمليّه، و الدستورات الكامله الدنيويه حيث أنّه يتضمن البحث عن الاصول الاعتقاديه

المطابقه للفطره السليمه، و عن الفضائل الاخلاقيّه، و القوانين الشرعيه، و القصص الماضيه، و الحوادث الآتيه، و بالتالى عن جميع الموجودات الارضيه و السّماويه، و جميع الحالات و العوالم، و كل ما له دخل فى سعاده الانسان فى الدار الفانيه و الدّار الباقيه، فمثل هذا الكتاب- الّذى ليس كمثله كتاب- كيف يمكن ان يكون اعجازه من وجه خاص، مع كونه واقعا قبال جميع البشر، بل و الجنّ أيضا.

و الّذى ينادى بذلك باعلى صوته قوله تعالى فى سوره الاسراء:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ٨٨».

وجه الدّلاله:

أوّلا: فرض اجتماع الانس و الجنّ، و فى الحقيقه دعوتهم إلى الاتيان بمثل القرآن، مع انّك عرفت ثبوت الاختلاف بينهم، و اختصاص كل طبقه و طائفه بفضيله خاصّه من سنخ الفضائل الّتى يشتمل عليها الكتاب، فكيف يمكن أن يكون وجه الاعجاز هى البلاغه و الفصاحه- مثلا- مع أنه لم يقع التصدّى للوصول إلى هذين العلمين الّا من صنف خاص قليل الافراد، فدعوه غيره إلى الاتيان بمثل القرآن من خصوص هذه الجهه لا يترتب عليها فائده أصلا، فتوجه الدعوه إلى العموم دليل ظاهر على عدم اختصاص الاعجاز بوجه خاص.

و ثانيا: قد عرفت اشتمال الكتاب العزيز على جهات متكثره، و شئون مختلفه من الاصول الاعتقاديه الراجعه إلى الالهيّات و النبوّات و غيرهما، و الفضائل الاخلاقيّه و السياسات المدنيّه، و القوانين التشريعيه العمليّه، و غير ذلك من القصص و الحكايات

مدخل التفسير، ص: ۴۹

الماضيه و الحوادث الكائنه فى الآتيه، و الامور الراجعه إلى الفلكيات، و وصف الموجودات السماويه و الارضيه، و غير ذلك، مضافا إلى الجهات الراجعه إلى مقام

الالفـاظ و العبـارات، و حينئـذ عـدم ذكر وجه المماثله فى الآيه الكريمه، مع عـدم الانصراف إلى وجه خاص من تلك الوجوه المذكوره دليل على عدم الاختصاص، و ان اجتماع الجن و الانس و استظهار بعضهم ببعض لا يكاد يؤثر فى الاتيان بمثل القرآن فى شى ء من الوجوه المذكوره.

و قـد انقـدح من جميع مـا ذكرنـا فسـاد دعوى اختصاص الاعجاز بوجه خاص- أى وجه كان- نعم قـد وقع التحـدى فى الكتاب ببعض الوجوه و المزايا، و لا بأس بالتعرض لها و لبعض ما لم يقع التحدّى فيه بالخصوص، تتميما للفائده، و تعظيما للكتاب الّذى هى المعجزه الوحيده الخالده.

مدخل التفسير، ص: ٥٠

التحدى بمن انزل عليه القرآن

ممّا وقع التحـدّى به فى الكتاب العزيز هو: الرسول الامّى، الذى انزل عليه القرآن، قال اللّه تعالى فى سوره يونس: ١٥ «وَ إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُنا بَيِّناتٍ قالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هذا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ ما يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَّ إِنِّي أَخافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلْ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ لا أَدْراكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَ فَلا تَعْقِلُونَ». ١٥

فـإنّ قوله تعـالى: «أَ فَلا تَعْقِلُونَ» يرجع إلى انّ من كان له حظّ من نعمه العقل، الّتى هى عمـده النعم الالهيّه، إذا رجع إلى عقله و استقضاه يعرف أن الكتاب الّذى اتى به النبىّ، الّذى كان فيهم مده أربعين سنه، و فى تلك المدّه مع وضوح حاله و اطلاع الناس على وضعه لم يظهر منه فضل، و لم ينطق بعلم، حتى أنه مع تداول الشعر و شيوعه بينهم، بحيث لا يرون القدر إلّا له،

و لاـ يرتبون الاـجر الّا عليه، و كان هو السبب الوحيد فى الامتياز و الفضيله، لم يصدر منه شعر، بل و لم يأت بنثر ما، لا محاله يكون من عند اللّه، فانه كيف يمكن ان يأتى الاـمّى بكتاب جامع لجميع الكمالاـت اللفظيه و المعنويه، و القوانين و الحدود الدّينيه و الدنيويّه.

نعم حيث عجزوا عن معارضته، و كلّت السنه البلغاء دونه، لم يجدوا بدّا من الافتراء الظاهر، و البهتان الواضح، فقالوا فيه: أنه سافر إلى الشام للتّجاره، فتعلم القصص هناک من الرّهبان، و لم يتعقّلوا أنه لو فرض- محالا- صحه ذلک، فما هذه المعارف و العلوم، و من أين هذه القوانين و الاحکام، و هذه الحکم و الحقائق، و ممّن هذه البلاغه فى جميع الکتاب.

کما أنّه أخذوا عليه أنه کان يقف على قين بمکه من أهل الرّوم کان يعمل

السيوف و يبيعها، و لقد أجابهم عن ذلک، الکتاب بقوله فى سوره النحل: ۱۰۳ «وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ».

کما أنه قالوا فيه: أنه أخذ من سلمان الفارسی، و هو من علماء فرس، و کان عالما بالمذاهب و الاديان، مع أن سلمان إنّما آمن به فی المدينه بعد نزول أکثر القرآن بمکه، مضافا إلى اختلاف الکتاب مع العهدين فی القصص و فی غيرها اختلافا کثيرا مع أنه لم يکن- حينئذ- وجه الايمان سلمان به، مع کونه هو الاصل فی الفضيله على هذا القول، و لعمری أن مثل ذلک ممّا لا مساغ للتفوه به، فانقدح ان امّيه الرسول من وجوه الاعجاز الّتی قد وقع التحدّی بها فی الکتاب کما عرفت.

التحدی بعدم الاختلاف و السلامه و الاستقامه

اشاره

قال اللّه تبارک و تعالی سوره النساء ۸۳:

«أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً».

دلّ علی ثبوت الملازمه بین کون القرآن من عند غیر اللّه و وجدان الاختلاف الکثیر فیه وجدانا حقیقیّا، فلا بدّ من استکشاف بطلان المقدّم من بطلان التّالی و حیث أن الموضوع هو القرآن المعهود بتمام خصوصیاته، و جمیع شئونه و مزایاه، فلا یکاد یتوّهم ان کلّ کتاب لو کان من عند غیر اللّه لکان ذلک مستلزما لوجدان الاختلاف الکثیر فیه، حتی یرد علیه منع الملازمه فی بعض الموارد، بل فی کثیرها، ضروره انّ الموضوع الّذی یدور حوله اختلاف الانظار، من جهه کونه نازلا من عند غیره هو شخص القرآن الکریم، الّذی هو کتاب خاص فالملازمه إنّما هی بالاضافه إلیه.

و حینئذ فلا بد من ملاحظه الجهات الکثیره الّتی یشتمل علیها، و الخصوصیات المتنوعه الّتی یحیط بها، و المزایا الحقیقیّه الّتی یمتاز بها، و کلّ جهه ینبغی أن تلحظ، و کلّ امر یناسب ان یراعی.

فنقول: تاره یلاحظ نفس القرآن و یجعل موضوعا للملازمه، مع قطع النظر عن کون الآتی به مدّعیا، لکونه من عند اللّه، و انّه انزل علیه من مبدأ الوحی، و اخری مع ملاحظه الاقتران بدعوی کونه من عند غیر الممکن.

فعلی الاوّل: یکون الوجه فی الملازمه الخصوصیات الّتی یشتمل علیها القرآن من جهه اشتماله علی فنون المعارف، و شتّی العلوم، کالاصول الاعتقادیّه، و القوانین الشرعیه العلمیّه، و الفضائل الکامله الاخلاقیّه، و القصص و الحکایات التاریخیّه، و الحوادث الکائنه فی الآتیه، و العلوم الراجعه إلی الفلکیات، و بعض الموجودات غیر

المرئیّه، و غیر ذلک من الجهات الّتی لا تحیط بها ید

الاحصاء، و لا تنالها افكار العقلاء ضروره ان مثل هذا الكتاب المشتمل على هذه الخصوصيات لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا، بداهه ان نشأه الماده تلازم التحول و التكامل، و الموجودات الّتى هى اجزاء هذا العالم لا تزال تتحول و تتكامل، و تتوجه من النقص إلى الكمال و من الضعف إلى القوّه، و الانسان الّذى هو من جمله هذه الموجودات محكوم أيضا لهذا القانون الطبيعى، و معرّض للتغير و التبدل، و التحول و التكامل فى ذاته و افعاله و آثاره و افكاره و ادراكاته و لا يكاد ينقضى عليه ازمان- و هو غير متغير- و لا يتصرم عليه احيان و هو غير متبدّل.

اضف إلى ذلك: ان عروض الاحوال الخارجيّه، و تبدل العوارض الحادثه يؤثر فى الانسان أثرا عجيبا، و يغيره تغيّرا عظيما، فحاله الا من تغاير الخوف من جهه التأثير، و السفر و الحضر متفاوتان كذلك، و الفقر و الغنى و السّلامه و المرض، كل ذلك على هذا المنوال. و عليه فكيف يمكن ان يكون الكتاب النازل فى مده زائده على عشرين سنه، الجامع للخصوصيات المذكوره و غيرها، من عند غير اللّه، و مع ذلك لم يوجد فيه اختلاف، فضلا عن ان يكون كثيرا، و لم ير فيه تناقض، فضلا عن ان يكون عديدا.

و على الثانى: يكون الوجه فى الملازمه- مضافا إلى الخصوصيات المشتمل عليها الكتاب- الاقتران بدعوى كونه من عند اللّه، نظرا إلى أنّ الّذى يبنى امره على الكذب و الافتراء لا محيص له عن الواقع فى الاختلاف و التناقض، و لا سيّما إذا تعرض لجميع الشئون البشريه و الامور المهمه الدنيويّه و الاخرويّه، و خصوصا إذا كانت المده كثيره

زائده على عشرين سنه، و فى المثل المعروف: «لا حافظه لكذوب».

ثمّ ان فى هذا المقام اشكالين:

احدهما: منع بطلان التالى المستلزم لبطلان المقدّم، لانه قد اخذ على القرآن مناقضات و اختلافات، و قد بلغت من الكثره إلى حدّ ربما الّف فيها التأليفات، و كتب

مدخل التفسير، ص: ۵۴

فيها الرسالات.

و الجواب عنه:

ان المناقضات المذكوره كلها مذكوره فى كتب المفسرين، و مأخوذه منها، و قد أوردوها مع اجوبتها فى تفاسيرهم، و غرضهم من ذلك ازاله كلّ شبهه يمكن ان تورد، و دفع كلّ توهّم يمكن ان يتخيّل، لكن الايادى الخائنه، و العناصر الضاله المضلّه المرصده لاستفاده السوء من كلّ قضيته و حادثه قد جمعوا تلك الشبهات فى كتب و تأليفات، من دون التعرض للاجوبه الكافيه، و نعم ما قيل:

«لو كانت عين الرّضا متهمه فعين السخط اولى بالتّهمه».

ثانيهما: اعتراف القرآن بوقوع النسخ فيه، فى قوله تعالى سوره البقره ۱۱۶:

«ما نَنْسَخْ مِنْ آيَهٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها» و فى قوله تعالى فى سوره النحل ۱۰۱: «وَ إِذا بَدَّلْنا آيَهً مَكانَ آيَهٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ» و النسخ من أظهر مصاديق الاختلاف.

و الجواب عنه:

اوّلا: منع كون النسخ اختلافا، فضلا عن ان يكون من أظهر مصاديقه فانه- بحسب الاصطلاح- يرجع إلى رفع امر ثابت فى الشريعه المقدسه بارتفاع امده و زمانه، و من الواضح ان ارتفاع الحكم لاجل ارتفاع زمانه لا يعدّ تناقضا، و لا يوجب اختلافا.

و ثانيا: فان النسخ إن كان بنحو تكون الآيه النّاسخه ناظره بالدلاله اللفظيه إلى الحكم المنسوخ، و مبيّنه لرفعه، كما فى آيه النجوى الواقعه فى سوره المجادله ۱۳:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَهً ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

حيث ذهب أكثر العلماء إلى نسخها بقوله تعالى بعد هذه الآيه ۱۴:

«أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ».

مدخل التفسير،

فعدم کونه من مصادیق الاختلاف مما ینبغی فیه الشک و الارتیاب.

و إن کان بنحو یکون مقتضی الجمع بین الآیتین اللتین یتراءی بینهما الاختلاف و التنافی، هو حمل الآیه المتأخره علی کونها ناسخه، و المتقدمه علی کونها منسوخه- کما التزم به کثیر من المفسرین- فثبوته فی القرآن غیر معلوم، و لا بد من البحث عنه فی فصل مستقل و لم لا یجوز الاستدلال بهذه الآیه اعنی قوله تعالی: «أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ» الآیه علی نفی وقوعه فی القرآن و سلامته من ثبوت النسخ فیه بهذا المعنی، کما لا یخفی.

التحدی بانه تبیان کل شی ء

اشاره

قال اللّه تبارک و تعالی فی سوره النحل ۸۹: «وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ» فان اتّصاف الکتاب- الّذی یکون المراد به هو القرآن بملاحظه التنزیل- بکونه تبیانا لکلّ شی ء دلیل علی کونه نازلا من عند من یکون له احاطه کامله بجمیع الاشیاء، بحیث لا یغیب عنه شی ء او لا یغرب عنه من مثقال ذره فی الارض و لا فی السّماء، امّا الموجود الّذی تکون احاطته العلمیّه تابعه لاصل وجوده فی النفس و المحدودیه، کیف یمکن ان یکون من عنده کتاب موصوف بانّه تبیان کل شی ء، فمن هذه الخصوصیه الّتی لا یعقل ان تتحقق فی البشر، و الکتاب الّذی من عنده تستکشف خصوصیه الاخری، و هی نزوله من عند اللّه العالم القادر المحیط کما هو واضح.

نعم: ربما یمکن ان یتوّهم ان القرآن لا یکون تبیانا لکلّ شی ء، لانا نری عدم تعرضه لکثیر من المسائل المهمه الدینیه، و الفروع الفقهیه العملیّه، فضلا عمّا لیس له مساس بالدین، و لیس بیانه من شأن اللّه تبارک و تعالی بما هو

شارع و حاكم، فان مثل اعداد ركعات الصلاه التى هى عمود الدين و معراج المؤمن- على ما روى- لا يكون مذكورا فى الكتاب العزيز، مع انّها من الاهميّه بمثابه تكون الزياده عليها و النقص عنها قادحه مبطله، فضلا عن خصوصيات سائر العبادات و الاعمال من الصوم و الزكوه و الحج و غيرها، و عليه فكيف يصف القرآن نفسه و يعرّفه بانه تبيان كل شى ء.

و الجواب:

عن هذا التوهّم، انّ شأن الكتاب إنّما هو بيان الكليات و رءوس المطالب، و امّا الجزئيات و الخصوصيّات فانّما تستكشف من طريق الرسول، الّذى فرض القرآن نفسه الاخذ بما اتاهم، و الانتهاء عند ما نهاهم بقوله تعالى فى سوره الحشر ٧:

«ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» ففى الحقيقه ان كون القرآن تبيانا أعم من أن يكون تبيانا للشى ء بنفسه، أو بواسطه الرسول الّذى نزّل عليه القرآن.

و من الآيات الّتى يمكن ان يستدل بها على التحدّى بالعلم، قوله تعالى فى سوره الانعام ٥٩: «وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ» بناء على كون المراد بالكتاب المبين هو القرآن المجيد، و كون المراد بالرطب و اليابس المنفيّين هو علم كلّ شى ء بحيث تكون الآيه كنايه عن الاحاطه العلميّه، و البيان الكامل الجامع، فيرجع المراد إلى ما فى الآيه المتقدّمه من كون الكتاب جامعا لعلم الاشياء، و حاويا لبيان كلّ شى ء.

لكن الظاهر أنه ليس المراد بالكتاب المبين هو القرآن، بل شيئا آخر يكون فيه جميع الموجودات و الاشياء بانفسها، و يؤيّده صدر الآيه و هو قوله تعالى: «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ» و كذا تعلّق النفى بنفس الرطب و اليابس الظاهرين

فى أنفسهما، لا فى العلم بهما، و كذا عدم اختصاص النفى بهما، بل تعلّقه بالحبه الّتى فى ظلمات الارض، لانّ الاستثناء يتعلّق به أيضا، فلا بدّ من الالتزام بكون المراد بها هو العلم بالحبه أيضا، و هو خلاف الظاهر جدّا، و عليه يكون مفاد الآيه اجنبيّا عما نحن بصدده، لان مرجعه إلى ثبوت الاشياء الموجودات بانفسها فى الكتاب الّذى هو بمنزله الخزينه لها.

نعم: يبقى الكلام فى المراد من ذلك الكتاب، و انه هل هو عباره عن صفحه الوجود المشتمله على أعيان جميع الموجودات، أوامر آخر يغاير هذا الكون، ثابت فيه الاشياء نوعا من الثبوت، كما يشير إليه قوله تعالى فى سوره الحجر ٢١:

«وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» و على أىّ لا يرتبط بالمقام الّذى يدور البحث فيه حول الكتاب بمعنى القرآن المجيد الّذى يكون معجزه.

مدخل التفسير، ص: ٥٨

التحدى بالاخبار عن الغيب

اشاره

قد وقع فى الكتاب التحدّى بالاخبار عن الغيب فى آيات متعدّده: و نفس الاخبار بالغيب فى آيات كثيره، ففى الحقيقه: الآيات الوارده فى هذا المجال على قسمين:

قسم وقع فيها التحدّى بنفس هذا العنوان، و هو الاخبار و الأنباء بالغيب، و قسم وقع فيها مصاديق هذا بعنوان من دون الاقتران بالتحدّى، و قبل الورود فى ذكر القسمين و التعرض لمدلول النوعين لا بد من التنبيه على أمرين:

الامر الاوّل: أن المراد بالغيب فى هذا المقام هو ما يدركه الانسان و لا ينال إليه من دون الاستعانه من الخارج، و لو اعمل فى طريق الوصول إليه جميع ما اعطاه اللّه من القوى الظاهره و الباطنه، فهو شى ء بينه و بين الانسان بنفسه حجاب، و لا بد من الاستمداد من الغير فى

رفع ذلك الحجاب، و كشف ذلك السّتار، و عليه فالحادثه الواقعه الماضيه، و القضيه الثابته المتصرّمه تعدّ غيبا بالاضافه إلى الانسان، لانه لا يمكن له ان يطلع عليها، و يصل إليها من طريق شى ء من الحواس و القوى، حتى القوه العاقله المدركه، فان وجود تلك الحادثه و عدمها بنظر العقل سواء، لعدم كون حدوثها موجبا لانخرام شى ء من القواعد العقليه، كما هو المفروض، و لا كون عدمها مستلزما لذلك كذلك، و إلّا لا يكاد يمكن ان تتحقق على الاول، أو لا تتحقق على الثانى، كما أنه بناء على ما ذكر فى معنى الغيب فى المقام لا يكون ما يدركه العقل السليم، و الفطره الصّحيحه من الحقائق من الغيب بهذا المعنى الّذى هو المقصود فى المقام، فوجود الصانع- جلّ و علا- لا يعدّ من المغيبات هنا، لان للعقل إليه طريقا بل طرقا كثيره و لا حاجه له فى الوصول إليه تعالى و الاعتقاد بوجوده إلى الاستمداد من الغير، و الاستعانه من الخارج.

و بالجمله: فالغيب فى المقام ليس المراد به هو الغيب فى مثل قوله تعالى فى

مدخل التفسير، ص: ۵۹

سوره البقره ۳: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» بل المراد به هو الغيب فى مثل قوله تعالى فى سوره الانعام ۵۹: «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ» الآيه.

لا اقول: أن للغيب معان مختلفه، فانه من الواضح الّذى لا يرتاب فيه عدم كون لفظ الغيب مشتركا بين معان متعدّده، فانه فى مقابل الشهود الّذى لا يكون له معنى واحد، غايه الامر اختلاف موارد الاستعمال باختلاف الاغراض و المقاصد بحسب المصاديق و الافراد، كما لا يخفى.

الامر الثانى: أن دلاله الاخبار بالغيب على الاعجاز تظهر مما ذكرناه فى معنى الغيب،

فانه بعد ما لم يكن للانسان سبيل إلى الاطلاع على المغيبات من قبل نفسه، لعدم الملائمه بينه بقواه الظاهره و الباطنه و بين الاطلاع عليها بدون الاستعانه و الاستمداد، فاذا فرضنا إنسانا اتى بكتاب مشتمل على الاخبار بالغيب، و علمنا عدم اطلاعه عليها من قبل نفسه، و الجماعه الّتى هو فيهم و معهم: نعلم جزما بانحصار طريق الوصول إليه فى مبدأ الوحى، و مخزن الغيب، و من عنده مفاتيحه و لا يعلمها الا هو، و به يتحقق التحدّى الموجب للاعجاز. إذا عرفت ما ذكرنا من الامرين، فنقول:

من القسم الاوّل: من الآيات، قوله تعالى فى سوره آل عمران فى قصّه مريم ۴۴:

«ذلِکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْکَ وَ ما کُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَکْفُلُ مَرْيَمَ وَ ما کُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» و قوله تعالى فى سوره هود ۴۹: «تِلْکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيها إِلَيْکَ ما کُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ وَ لا قَوْمُکَ مِنْ قَبْلِ هذا» و قوله تعالى فى سوره يوسف بعد ذكر قصّته ۱۰۲: «ذلِکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْکَ وَ ما کُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْکُرُونَ».

و من القسم الثانى: آيات كثيره متعدّده واقعه فى موارد مختلفه:

منها، قوله تعالى فى سوره الحجر ۹۴- ۹۶: «فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِکِينَ إِنَّا کَفَيْناکَ الْمُسْتَهْزِئِينَ الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ»

مدخل التفسير، ص: ۶۰

فان هذه الآيات نزلت بمكه فى ابتداء ظهور الاسلام، و بدء دعوه النبى، و السبب فى نزولها- على ما حكى- أنّه مرّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على اناس بمكّه فجعلوا يغمزون فى قفاه و يقولون هذا الذى يزعم أنه نبىّ، و معه

جبرئیل، فاخبرت الآیه عن نصره النبی فی دعوته، و کفایه اللّه المستهزئین و المشرکین فی زمان کان من الممتنع بحسب العاده انحطاط شوکه قریش، و انکسار سلطانهم، و غلبه النبی و المسلمین و علوّهم، و قد کفاه اللّه اشرف کفایه، و بان للمستهزئین، و علموا ما فی قوله تعالی فی آخر الآیه: «فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» و من هذا القبیل قوله تعالی فی سوره الصف المکیّه الوارده فی مثل الحال المذکور، و الشأن الّذی وصفناه من طغیان الشرک، و سلطان المشرکین فی بدء الدعوه الاسلامیّه ۹:

«هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

و منها: قوله تعالی فی سوره القمر ۴۴– ۴۵:

«أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرٌ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ».

و قد نزل فی یوم بدر حین ضرب أبو جهل فرسه و تقدم نحو الصف الاوّل قائلا:

«نحن ننتصر الیوم من محمّد و أصحابه» فاخبر اللّه بانهزام جمح الکفار و تفرّقهم، مع أنه لم یکن یتوهّم أحد نصره المسلمین و انهزام الکافرین مع قله عدد الأولین، بحیث لم یتجاوز عن ثلاثمائه و ثلاثه عشر رجلا، و ضعف عدّتهم، لان الفارس فیهم کان واحدا أو اثنین، و کثره عدد الآخرین، و شده قوّتهم بحیث وصفهم اللّه تعالی بانّهم ذو و شوکه، و کیف یحتمل انهزامهم، و قمع شوکتهم و انکسار سلطانهم؟ و قد اخبر اللّه تعالی بذلک، و لم یمض إلّا زمان قلیل بان صدق النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما حکاه و اخبره.

و منها: ما ورد فی رجوع النبیّ، و دخول المسلمین إلی معاده، و المسجد الحرام من قوله تعالی فی سوره القصص ۸۵: «إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَيْكَ

الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعادٍ» و قوله تعالی فی سوره الفتح ۲۷: «لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِینَ

مدخل التفسیر، ص: ۶۱

مُحَلِّقِینَ رُؤُسَکُمْ وَ مُقَصِّرِینَ لا تَخافُونَ».

و منهـا: قوله تعالی فی سوره الرّوم ۲- ۵: «الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِی أَدْنَی الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُونَ فِی بِضْعِ سِنِینَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ» فـان فیه خبرین عن الغیب ظهر صـدقهما بعـد بضع سـنین من نزول الآیه، فغلبت الرّوم فارس، و دخلت مملکتها قبل مضیّ عشر سنین، و فرح المؤمنون بنصر اللّه.

و قوله تعالی فی سوره المائده ۷۰: «وَ اللَّهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ».

و منهـا: قوله تعالی فی شأن القرآن فی سوره الحجر ۹: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الـذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» فان القـدر المتیقن من مدلوله هو حفظ القرآن و بقائه، و عـدم عروض الزوال و النسـیان له، و إن کان مفاد الآیه أوسع من ذلک، و سیأتی فی بحث عدم تحریف الکتاب الاستدلال بهذه الآیه علیه بنحو لا یرد علیه اشکال، فانتظر.

و منها: قوله تعالی فی سوره تبّت.

فی شأن أبی لهب و امرأته: «سَیَصْلی ناراً ذاتَ لَهَبٍ وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَهَ الْحَطَبِ فِی جِیدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ» و هو اخبار بانّهما یموتان علی الکفر، و یدخلان النار، و لا نصیب لهما من سعاده الاسلام الّذی یکفّر آثام الشرک، و یوجب حطّ آثاره، و یجبّ ما قبله، و قد وقع ذلک فی الخارج، حیث بقیا علی الکفر إلی أن عرض لهما الموت.

و منهـا: قوله تعـالی فی سوره النور ۵۵: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَما اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ

لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنِی لا یُشْرِکُونَ بِی شَیْئاً».

و قد تنجز بعض هذا الوعد، و لا بد من اتمامه بسیاده الاسلام فی العالم کلّه، و ذلک عند ظهور المهدی و قیام القائم- عجل اللّه تعالی فرجه- الّذی یملأ الارض

مدخل التفسیر، ص: ۶۲

قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا، و به تتحقق الخلافه الالهیه العالمیّه، و السلطنه الحقه العامّه فی جمیع اصقاع الارض، و نواحی العالم.

و منها: غیر ذلک من الآیات الوارده فی هذا الشأن، الداله علی نبأ غیبی کقوله تعالی فی سوره الانعام ۶۵: «قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلی أَنْ یَبْعَثَ عَلَیْکُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِکُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِکُمْ أَوْ یَلْبِسَکُمْ شِیَعاً وَ یُذِیقَ بَعْضَکُمْ بَأْسَ بَعْضٍ» فان المروی عن عبد اللّه بن مسعود قال: «أن الآیه نبأ غیبی عمّن یأتی بعد» و غیر ذلک کالآیات الدّاله علی أسرار الخلیقه، مما لا یکاد یمکن الاطلاع علیها فی ذلک الزمان، و سیأتی التعرض لشطر منها إنشاء اللّه تعالی.

نعم یبقی فی المقام إشکال، و هو أن الاخبار بالغیب کثیرا ما یقع من الکهّان و العراقین و المنجمین، و کذب هؤلاء، و إن کان أکثر من صدقهم، الا أنه یکفی فی مقام المعارضه، و تحقق الاشکال ثبوت الصدق و لو فی مورد واحد، فضلا عما إذا کانت الموارد متعدّده، فانّه- حینئذ- ینسد باب المصادفه أیضا، لانه مع وحده المورد، أو قلّه الموارد باب احتمال المصادفه مفتوح بکلا مصراعیه، و امّا مع التعدّد و الکثره لا یبقی مجال لجریان هذا الاحتمال، و علیه فکیف یصیر الاخبار بالغیب من دلائل الاعجاز و مسوّغا للتحدّی.

و الجواب:

عن هذا الاشکال یظهر مما ذکرناه فی

تعریف الغیب المقصود بـالبحث هنا، فانه- کما عرفت- عباره عمّا لا یکاد یـدرکه الانسان بسـبب قواه الظاهره و الباطنه مع عـدم الاسـتمداد من الغیر و الخارج، و علیه فما له سبیل إلیه، و طریق إلی وصوله بسبب القواعد الّتی بأیدیهم الّتی تلقّوها ممن علّمهم، لاـ یعـد من الغیب هنـا، فـان الاخبـار بالغیب الّـذی یکون من دلائل الاعجاز، و موجبا لتسویغ التحـدّی هو الّـذی لم یکن لمخبره واسطه إلی استکشافه، و طریق إلی الوصول إلیه، غیر طریق الوحی

مدخل التفسیر، ص: ۶۳

و الاتصال بمرکز الغیب.

و امّا أخبار هؤلاء فمسـتنده إلی القواعـد الّتی بأیدیهم، و الاوضاع و الخصوصـیات الّتی یتخیلون کونها علائم و افادات للحوادث الآتیه، مع أن التخلف کثیر، و ادّعاء العلم منهم قلیل.

مدخل التفسیر، ص: ۶۴

التحدی بالبلاغه

اشاره

من جمله ما وقع به التحدّی فی الکتاب العزیز: البلاغه، و هی و ان لم یصـرّح بها فیه، إلّا أنه یمکن استفاده التحدّی بها من بعض الآیـات، مثـل قوله تعالی فی سوره یونس ۳۸: «أَمْ یَقُولُونَ افْـتَراهُ قُـلْ فَـأْتُوا بِسُورَهٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْـتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ» و قوله فی سوره هود ۱۳- ۱۴: «أَمْ یَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْـرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَیاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ فَإِلَّمْ یَسْتَجِیبُوا لَکُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ» و دلالتهما علی التحدّی بالبلاغه إنّما تظهر بعد ملاحظه أمرین:

الاـوّل: أن العرب فی ذلـک العصـر- أیّ عصـر طلوع القرآن- و بـدء الـدعوه الاسـلامیّه- قـد کـانت بعیـده عن الفضائـل العلمیّه بمراحـل، و عن الکمالاـت العلمیه الانسـانیّه بفراسـخ، بل- کما یشـهد به التاریـخ- کانت لهم أعمال و أفعال لا یکاد یصـدر من الحیوانات، فضلا عن

المرتبه الـدّنيا فى نـوع الانسـان، و الطبقه البعيـده عن التمـدن من هـذا النـوع، نعم قـد انحصـرت فضـيلتهم فى البلاـغه، و امتـازوا بالفصـاحه، بحيث لم يروا لغيرها قـدرا و لا رتّبوا عليه أجرا، و بلغ تقـديرهم للشـعر إلى أن عمـدوا السـبع قصائـد من خيره الشـعر القديم، و كتبوها بماء الذهب، و علّقوها على الكعبه، و اشـتهرت بالمعلقات السـبعه، و كان هذا الامر رائجا بينهم، موردا لاهتمام رجالهم و نسائهم، و كان النابغه الـذبيانى هو الحكم فى الشـعر، يأتى سوق عكاظ فى الموسم فتضـرب له قبّه، فتأتيه الشـعراء من كلّ ناحيه، و تعرض عليه الاشعار ليحكم فيها، و يرجح بعضها على بعض.

الثانى: ان مثل هـذا التعبير، و هو الاتيان بالمثل فى مقام المعارضه، و الاحتجاج إنّما يحسن توجيهه إلى المخاطب، الّذى كان له نصيب وافر من سنخ مورد الدعوى

مدخل التفسير، ص: ۶۵

و خلاـق كامل مناسب لما وقع فيه النزاع، فلا يقال- مثلا- لمن يعترض على كتاب فقهى- ككتاب التـذكره للعلامه الحلّى- ائت بمثله الّا اذا كان له حظ وافر من الفقه، و سـهم كامل من ذلك العلم، فتوجيه هذا النحو من الخطاب انما ينحصـر حسنه فى مورد خاص، و عليه فدعوه الناس الى الاتيان بسوره مثل القرآن، او بعشـر سور مثله، مع انحصار فضيلتهم فى البلاغه انما يكون الغرض منهـا الـدعوه الى الاتيان بمثله فى البلاغه، التى كانت العرب تمتاز بها، فوجه الشـبه فى الآيتين و ان لم يصـرّح به فيهما، و لم يقع التعرّض له الّا انه بملاحظه ما ذكرنا ينحصر بالبلاغه ليحسن توجيه مثل هذا الخطاب كما عرفت.

بل قد مرّ سابقا انه يمكن ان يقال: ان توصيف العشر سور بوصف كونها مفتريات لا يكاد

ينطبق ظاهرا الا على المزايا الراجعه الى الالفاظ، من دون ملاحظه المعانى و علوّها، و على الخصوصيات التى تشتمل عليها العبارات، من دون النظر الى المطالب و سموّها، و بهذا الوجه قد تفصينا عن اشكال مخالفه الترتيب الطّبيعى الواقعه فى آيات التحدّى بمقتضى النظر البدوى، كما عرفته مفصلا.

و بالجمله: لا ينبغى الارتياب فى ان العنايه فى الآيتين انّما هى بموضوع البلاغه فقط، مع ان كون البلاغه من اعظم وجوه الاعجاز لا يحتاج الى التصريح به فى الكتاب، بل يحصل العلم به بالتدبّر فى كون الكتاب معجزه عظيمه للنبى الاكرم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و انّه لما ذا بعث اللّه موسى بن عمران بالعصا و يده البيضاء، و عيسى بن مريم بآله الطبّ، و محمّدا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالكلام و الخطب، مع ان المعتبر فى حقيقه الاعجاز هو كون المعجز امرا خارقا للعاده البشريه، و النواميس الطبيعيّه- كما عرفت تفصيل الكلام فيه- و عليه فتخصيص كل واحد منهم بقسم خاص و نوع مخصوص انّما هو لاجل نكته، و هى رعايه الاعجاز الكامل، و المعجزه الفاضله ذات المزيه الزائده على ما يكون معتبرا فى الحقيقه و الماهيه، فإنّ المعجزه اذا كانت مشابهه للكمال الرائج فى عصرها، و مسانخه للفضيله الرّاقيه فى زمانها، تصير بذلك خير المعجزات، و تتلبس لاجله

بلباس الكمال و الفضيله الزائده على ما يعتبر فى الحقيقه.

و السّر فى ذلك: ان المعجزه المشابهه توجب سرعه تسليم المعارضين العالمين بالصنعه، التى تشابه ذلك المعجز لان العالم بكل صنعه اعرف بخصوصياتها، و اعلم بمزاياها و شئونها، فانه هو الذى يعرف ان الوصول الى المرتبه الدّانيه منها لا

يكاد يتحقق الّا بتهيئه مقدمات كثيره، و صرف زمان طويل، فضلا عن المراتب المتوسطه و العاليه، و هو الذى يعرف الحدّ الذى لا يكاد يمكن ان يتعدّى عنه بحسب نواميس الطبيعه، و القواعد الجاريه.

و امّا الجاهل فلاجل جهله بمراتب تلك الصنعه، و بالحدّ الذى يمتنع التجاوز عنه لا يكاد يخضع فى قبال المعجز الّا بعد خضوع العالم بتلك الصنعه المشابهه، و بدونه يحتمل ان المدّعى قد أتى بما هو مقدور للعالم، و يتخيل انه اعتمد على مبادئ معلومه عند اهلها، و عليه فاذا كانت المعجزه مشابهه للصنعه الرائجه، و الفضيله الشائعه يوجب ذلك اى التشابه و المسانخه سرعه تسليم العالمين بتلك الصنعه، و بتبعهم الجاهلين، فيتحقق الغرض من الاعجاز بوجه اكمل، و تحصل النتيجه المطلوبه بطريق احسن.

اذا ظهر ذلك يظهر الوجه فى اختصاص كل نبىّ بمعجزه خاصّه، و قسم مخصوص، و انه حيث كان الشائع فى زمان موسى- على نبينا و آله و عليه السلام- السحر، و كان القدر و الفضيله انّما هو للعالم العارف بذلك العلم، و بلغ ارتقاؤهم فى هذا العلم الى مرتبه وصف اللّه تعالى سحرهم بالعظمه، لانه كاشف عن بلوغهم الى المراتب العاليه، و الدرجات الكامله، بعث اللّه تبارك و تعالى رسوله بمعجزه مسانخه للعلم الشائع الرائج و عبّر الكتاب العزيز عن تأثير تلك المعجزه بمجرّد الرؤيه و المشاهده، بانّه القى السحره ساجدين، فخضعوا قبالها لما رأوها و رأوا ان ذلك فائق على القدره البشريّه، و خارق للقواعد و النواميس الجاريه.

و حيث كان الشائع فى زمان عيسى- على نبينا و آله و عليه السلام- و محلّ دعوته

الطب، و معالجه المرضى، و توجّه الناس الى هذا العلم توجّها

كاملاـ و صار هـذا ملاكـا للقـدر و الفضـيله، و مناطـا للكمـال و المزيّه بعث اللّه نبيّه بمعجزه مشـابهه فـائقه، و هو ابراء الاكمه و الابرص، و احياء الموتى.

و حيث كان الرائج فى محيط الدعوه الاسـلاميه علم البلاغه- على ما عرفت- فى الامر الاوّل، بعث اللّه نبيّه الخاتم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بكتاب جامع كامل، مسانخ للعلم الرائج، فائق على جميع المراتب التى فى امكانهم، و تمام المدارج المقدوره لهم، ليخضعوا دونه بعد ملاحظه تفوقه عن المستوى المقدور، و خروجه عن دائره الاحاطه البشريّه و العلم الانسانى.

فانقدح من جميع ذلك: ان العنايه بخصوص البلاغه لا تحتاج فى الاستدلال عليها الى وقوع التحدى بها فى نفس الكتاب العزيز، كسائر المزايا الـتى وقع التحـدّى بهـا فيه، بـل تظهر بالتأمـل فى تخصـيص النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بهـذه المعجزه، مع ملاحظه معجزات سائر الانبياء المتقدمين.

نعم: لا ينحصـر وجه التخصـيص فيما ذكر، لان له وجها آخر يعرف ممّا تقـدم، و هو ان معجزه الخاتم لا بد و ان تكون باقيه الى يوم القيـامه، لاـنّه كما ان الحـدوث يحتاج الى الاثبات من طريق الاعجاز كـذلك البقاء يفتقر اليه ايضا، لا بمعنى ان الحـدوث و البقـاء امران يحتاجان الى المعجزه، و لا بـدّ من الاتيان بها لكل منهما، بل بمعنى ان النبوه الباقيه لا بـد و ان يكون فى بقائها، غير خال عن الاعجاز ليصدقها من لم يدرك النبىّ، و لم يشاهده.

و من الواضـح: ان مـا يمكن ان يكـون باقيـا انّمـا هو من سـنخ الكتـاب، ضـروره ان مثـل انشـقاق القمر، و تسبيـح الحصـى، و ما يشابههما من المعجزات- مما لا يتصف بالبقاء بل يوجد و ينعدم-

لاـ يمكن ان يكون معجزه بالاضافه الى البقاء، الّا اذا بلغ الى حدّ التواتر القطعى بالنسبه الى كل طبقه، و كل فرد، و مع ذلک لا يكاد يترتب عليه الغرض المهمّ، فالكتاب المستظهر بقوله تعالى: فى سوره الحجر- ٩

مدخل التفسير، ص: ۶۸

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» معجزه وحيده بالاضافه الى البقاء و الخلود، كما مرّ البحث فى ذلک فى توصيف القرآن بخلود الاعجاز.

ثم انّ هاهنا اشكالا، و هو ان البلاغه لاـ يمكن ان تكون من وجوه الاعجاز، و لاـ ينطبق عليها المعجز- بما اعتبر فى معناه الاصطلاحى المتقدم فى اوائل البحث- لأنه كما عرفت يتقوم بكونه خارقا للعاده، فائقا على ناموس الطبيعه، و البلاغه ليس فيها هذه الخصوصيه التى بها قوام الاعجاز. و توضيح ذلک يتوقف على امرين:

احدهما: ان دلاله الالفاظ على المعانى و اماريتها لها، و كشفها عنها ليس لامر يرجع الى الذات، بحيث يكون الاختصاص و الدّلاله ناشئا عن ذات الالفاظ بلا مدخليّه جاعل و واضع، بل هذه الخاصّه اعتباريه جعليّه، منشأها جعل الواضع و اعتبار المعتبر، و الغرض منه سهوله تفهيم الانسان ما فى ضميره، و الاستفاده منه فى مقام الافاده، فالاختصاص انّما ينشأ من قبل وضع الواضع، و بدونه لا مسانخه بين الالفاظ و المعانى و لا دلاله لها عليها، و تحقيق هذا الأمر فى محلّه.

ثانيهما: ان الواضع- على ما هو التحقيق- هو الانسان لاـ خالقه و بارئه، فانه هو الذى جعل اللّفظ علامه و آله على المعنى، لضروره الحاجه الاجتماعيّه، و سهوله الافاده و الاستفاده، و التفهيم و التفهّم.

اذا ظهر لک هذان الامر ان: ينقدح الاشكال فى كون البلاغه من وجوه الاعجاز، فانّه اذا كان الوضع

راجعا الى الانسان، مجعولا له، مترشحا من قريحته، فكيف يمكن ان يكون التأليف الكلامى بالغا الى مرتبه معجزه للانسان، مع ان الدلاله وضعيه اعتباريه جعليّه و لا يمكن ان يتحقق فى اللفظ نوع من الكشف لا تحيط به القريحه؟!.

مضافا إلى انه على تقدير ثبوته و تحقّقه، كيف يمكن تعقل التعدد و التنوع للنوع البالغ مرتبه الاعجاز. و الرتبه الفائقه على قدره البشر؟ مع ان القرآن كثيرا ما يورد فى المعنى الواحد، و المقصود الفارد عبارات مختلفه، و بيانات متعدده،

و تراكيب متفرقه، سيّما فى باب القصص و الحكايات الماضيه.

و الجواب:

عن هذا الاشكال: ان حديث الوضع، و دلاله الالفاظ على معانيها- و ان كان كما ذكر- الا ان استلزام ذلك لعدم كون البلاغه من وجوه الاعجاز ممنوع، فان الموضوع فى باب الالفاظ و وضعها للمعانى انّما هو المفردات، و امّا البلاغه فهى لا تتحقق بمجرد ذلك، فانه من اوصاف الجمله و الكلام، و الاتصاف بها انّما هو فيما اذا كانت الجمله التى يركبها المتكلم، و الكلمات التى يوردها، حاكيه عن الصوره الذهنيه المتشكله فى الذهن، المطابقه للواقع، و من الواضح ان تنظيم تلك الصوره، و ايراد الالفاظ الحاكيه لها من الامور التى لا ترجع إلى باب الوضع، و دلاله مفردات الجمل و الفاظ الكلمات، بل يحتاج الى مهاره فى صناعه البيان، و فنّ البلاغه، و نوع لطف فى الذهن يقتدر به على تصوير الواقع، و خصوصياته، و ايجاد الصوره المطابقه له فى الذهن.

فانقدح ان اتصاف الكلام بالبلاغه يتوقف على جهات ثلاث، يمكن الانفكاك بينها، و مسأله الوضع و الدلاله احدى تلك الجهات، و لا ملازمه بينها و بين الجهتين الأخريين.

نعم: لو قلنا بثبوت

وضع للمرکبات، زائدا علی وضع المفردات التی منها الهیئه الترکیبیه، بان کان فی مثل: «زید قائم» وضع آخر زائدا علی وضع «زید» و وضع «قائم» بمادته و هیئته، و وضع هیئه الجمله الاسمیّه، و کان الموضوع فی الوضع الزائد مجموع هذه الجمله بما هو مجموعها، و لا محاله یصیر الوضع- حینئذ- شخصیّا لا نوعیّا، کما هو ظاهر، لکان لهذا الاشکال مجال، اذ کل جمله مؤلّفه لا بد و ان تنتهی الی وضع الواضع.

الّا ان یقال بثبوت الاعجاز علی هذا القول ایضا، امّا بالاضافه الی ترکیب الجملات و تألیفها، لان انتهاء کل جمله الی وضع الواضع لا یستلزم الاستناد الی

مدخل التفسیر، ص: ۷۰

الوضع فی مجموع الجملات المؤلّفه، خصوصا بعد ملاحظه ما ذکرنا سابقا من عدم کون الاعجاز وصفا لکل آیه من الآیات، بل غایه ما تحدی به فی الکتاب هو السّوره المؤلّفه من الجملات المتعدّده، فالالتزام بالوضع فی کل جمله لا ینافی الاتصاف بالاعجاز فی المجموع المرکّب من الجملات، کما هو ظاهر، و امّا بالاضافه الی الاستعمالات المجازیه التی لا یلزم الانتهاء فیها الی الوضع- بشخصها- کما لا یخفی.

لکن الذی یسهّل الخطب: انه لا مجال لاصل هذا القول، لعدم کون المرکّب امرا زائدا علی مفرداتها، التی منها الهیئه الترکیبیه، حتی یتعقل فیه الوضع، و لیس هنا من سنخ المعانی معنی ایضا، حتی یفتقر الی وضع لفظ بازائه، و ان نسب هذا القول ابن مالک فی بعض کتبه الی بعض، و لکنه اجاب عنه بنفسه و اجاد فی مقام الجواب و التحقیق الزائد فی محلّه.

ثم انه قد ظهر من جمیع ما ذکرنا: انه قد وقع التحدّی فی الکتاب العزیز ببعض وجوه الاعجاز، و قد مرّ تفصیله،

و هاهنـا وجوه اخر كثيره صـالحه لان تكون من وجوه الاعجاز، و ان لم يقع التحـدى بها فيه، و لكنه لا مجال للنقاش فى اتصافها بذلك، و لا بأس بالتعرض لبعضها:

مدخل التفسير، ص: ٧١

القرآن و معارفه الاعتقاديه

من جمله وجوه الاعجاز: اشتمال القرآن على الاصول الاعتقاديه، و المعارف القلبيّه الراجعه الى وجود البارى و صفاته الجماليّه و الجلاليّه، و الى مـا يرجع الى الانبيـاء و اوصافهم الكماليّه، و فضائلهم الاختصاصـيه، بنحو ينطبق على ما هو مقتضـى حكم العقل السـليم، و الذوق المستقيم، مع انّ المحيط الذى نزل فيه الكتاب لم يكن له سنخيّه مع هذه المعارف و الاصول، و وجه شباهه مع هـذه الحقـائق و المطـالب فـان هؤلاء الـذين نشأ النبىّ بينهم، و فيهم على طائفتين: طائفه كثيره كانت و ثنيّه معتقـده بالخرافات و الاوهام، و طائفه من اهل الكتاب كانت معتقده بما فى كتب العهدين المحرّفه المنسوبه الى الوحى، و لو فرضـنا ان النبىّ لم يكن اميّـا- مع انه من الوضوح بمكـان و قـد ادّعاه لنفسه مكرّرا و لم يقع فى قباله انكار و الّا لنقل كما هو ظاهر- و قـد اخـذ تعاليمه و معارفه من تلك الكتب، و كانت هى المصـدر لكتابه، و المأخـذ لقرآنه: لكان اللازم ان ينعكس على اقواله و معارفه ظلال هـذه العقائـد الموجوده فى المصادر المذكوره، مع انّا نرى مخالفه القرآن لتلك الكتب فى جميع النواحى، و اشـتماله على المعارف و الاـصول الحقيقيّه المغـايره لمـا فى تلـك الكتب، من الخرافـات التى لاـ ينبغى ان يشـتمل عليهـا كتاب البشـر، فضـلا عن الكتاب المنسوب الى الوحى و النبىّ، و هذا الذى ذكرناه له مجال واسع، و عليه شواهد كثيره، و أمارات متعدده، و

لكنّا نقتصر على البعض خوفا من التطويل فنقول:

غير خفيّ على من لاحظ القرآن، انّه وصف اللّه تبارک و تعالى بما ينطبق على العقل السّليم و يتمشى مع البرهان الصريح، فاثبت له تعالى ما يليق بشأنه من الصفات الجماليّه، و نزّهه عما لا يليق به من لوازم النقص و الحدوث، فوصفه بانه

مدخل التفسير، ص: ٧٢

تعالى خالق كل شى ء، و انه لا يخفى عليه شى ء فى الارض و لا فى السّماء، و انه الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء، و انه لا تدركه الابصار و هو يدرک الابصار و هو اللطيف الخبير، و انّه الذى رفع السموات بغير عمد ترونها، و انه سخر الشمس و القمر و انه عالم الغيب و الشهاده و هو العزيز الحكيم، و انه هو الذى ينزل الغيث، و يعلم ما فى الارحام، و غير ذلک من الصفات الكماليّه اللائقه بشأنه تبارک و تعالى، و كذا نزهه عن ان يكون له ولد، و عن اخذ السنه و النوم له، و غير ذلک مما يلازم النقص و الامكان.

و كذلک وصف الانبياء بما ينبغى ان يوصفوا به، و ما يناسب و يلائم مع مقام النبوّه، و قدس السّفاره فى آيات كثيره، و ان وقع من بعض المعاندين جمع ما يشعر بصدور ما لا يلائم مع مقام النبوه، و قدس السفاره من الآيات الظاهره بدوا فى ذلک، و لكنّه قد اجيب عنه باجوبه شافيه، و نزّه الانبياء من طريق نفس الكتاب، و بيّن ان التأويل فى تلک الآيات، و ضم البعض يرشد الى خلافه.

و بالجمله: لا مجال للارتياب فى ان الكتاب قد وصف الانبياء بكل جميل، و نزههم عن كل ما لا يليق، مع قداسه

النبوّه.

و امّا کتب العهدین: فتراها فی مقام توصیف اللّه تبارک و تعالی، و توصیف الانبیاء السّفراء مشتمله علی ما لا یرضی به العقل اصلا، و ما لا ینطبق علی البرهان قطعا، و قد تعرّض لکثیر من هذه الموارد الشیخ العلّامه البلاغی- قدس سره- فی کتابی الهدی الی دین المصطفی و الرحله المدرسیّه.

و من جمله ذلک ما وقع فی محکّی الاصحاح الثانی و الثالث من سفر التکوین من کتاب التوراه، فی قصّه آدم و حواء، و خروجهما من الجنّه، حیث ذکرت:

«ان اللّه اجاز لآدم ان یأکل من جمیع الاثمار الّا ثمره شجره معرفه الخیر و الشر، و قال له لانّک یوم تأکل منها موتا تموت، ثم خلق اللّه من آدم زوجته حوّاء، و کانا عاریین فی الجنّه لانهما لا یدرکان الحسن و القبیح، و جاءت الحیّه

و دلّتهما علی الشجره و حرضتهما علی الاکل من ثمرها و قالت: انّکما لا تموتان، بل ان اللّه عالم انّکما یوم تأکلان منه تنفتح اعینکما، و تعرفان الحسن و القبیح، فلمّا اکلا منها انفتحت اعینهما و عرفا انهما عاریان، فصنعا لانفسهما مئزرا فرآهما الرب و هو یتمشی فی الجنّه، فاختبأ آدم و حواء منه، فنادی اللّه آدم این انت؟ فقال آدم سمعت صوتک فاختبأت، لانّی عریان فقال اللّه: من اعلمک بانّک عریان؟ هل اکلت من الشجره؟ ثم ان اللّه بعد ما ظهر له اکل آدم من الشجره فقال: هو ذا آدم صار کواحد منّا، عارف بالحسن و القبیح، و الآن یمدّ یده فیأکل من شجره الحیاه، و یعیش الی الابد فاخرجه اللّه من الجنّه، و جعل علی شرقیها ما یحرس طریق الشجره».

و ذکر فی العدد التاسع من

الاصحاح الثانی عشر: ان الحیّه القدیمه هو المدعوّ بابلیس، و الشیطان الذی یضل العالم کلّه. و فی محکی فی الاصحاح الثانی عشر من التکوین.

«انّ إبراهیم ادّعی امام فرعون: ان ساره اخته، و کتم انّها زوجته، فاخذها فرعون لجمالها، و صنع الی إبراهیم خیرا بسببها، و صار له غنم و بقر و حمیر و عبید و اماء و اتن و جمال، و حین علم فرعون ان ساره کانت زوجه إبراهیم و لیست اخته قال له: لما ذا لم تخبرنی انّها امرأتک؟! لما ذا قلت: هی اختی حتی اخذتها لی زوجه؟! ثم ردّ فرعون ساره الی إبراهیم».

انظر الی القصّه الاولی المشتمله علی نسبه الکذب الی اللّه جل و علا، و مخادعته لآدم فی امر الشجره التی کانت ثمره الاکل منها حصول المعرفه بالحسن و القبح و ادراکهما، و فی مقابله نصح الحیه و الشیطان لآدم، و هدایته الی طریق المعرفه و الادراک و الخروج من الظلمه الی النّور، مضافا الی نسبه الخوف الیه تعالی من اکل آدم شجره الحیاه، و معارضته ایاه فی سلطانه و مملکته، و الی نسبه الجهل بمکانهما الیه تعالی حین اختبأ، و الی اثبات الجسمیه له تعالی بحیث یمکن له ان یتمشی فی الجنّه، و یری علی نحوها ما یری الجسم، و بعد ذلک فهو صریح فی عدم ثبوت الوحدانیه

مدخل التفسیر، ص: ۷۴

له تعالی، فان قوله: «صار کواحد منّا» صریح فی عدم انحصار الالوهیه فی فرد، و عدم اختصاص مفهوم الواجب بوجود واحد، مع ان نفس هذه القصّه- مع قطع النظر عن هذه الاشکالات- لا یقبل العقل و الذوق مطابقتها للواقع، فهی بالوضع اشبه.

و انظر الی القصه الثانیه الداله علی ان إبراهیم-

و هو من اكرم الانبياء و اعظمهم- صار سببا لاخذ فرعون زوجته، و لعلّ الوجه فيه هو الخوف مع انه لا يتصور فيه خوف، لان اتصافها بزوجه إبراهيم لا يكاد يترتب عليه اثر سوء حتى يخاف منه و يسوغ لاجله الكذب فى دعوى الاختيّه، مع انه على تقديره كيف يرضى الفرد العادى فى هذه الحال- و هى شده الخوف بذلك- فضلا عن مثل إبراهيم، الذى هو الاساس، و الركن العظيم فى باب التوحيد و الشريعه، و قصته فى المعارضه مع عبده الاصنام مشهوره.

فانقدح من ذلك: ان ملاحظه القرآن من جهه المعارف الاعتقاديه، و الاصول الراجعه الى المبدأ و اوصافه، و الانبياء و خصائصهم، مما يرشد الى اتصافه بالاعجاز، مع قطع النظر عن الجهات الكثيره الأخر، الهاديه الى هذا الغرض المهمّ، و المقصد العظيم.

مدخل التفسير، ص: ۷۵

القرآن و قوانينه التشريعيه

من جمله وجوه الاعجاز الكثيره: رعايه القرآن فى نظامه و تشريعه، سيّما فى المقايسه مع المقررات الرّائجه فى عصر نزول القرآن، و ورود قوانينه و شرائعه، و تلك المقرّرات اعم من القوانين الشائعه بين الطائفه الوثنيّه، التى تكون العمده فيها عباده الآلهه المصنوعه، و اتخاذها شفعاء الى اللّه تعالى، و بعد ذلك شيوع النهب و الغاره بينهم، و ابتهاجهم باقامه الحروب و المعارك، و قتل الانفس و اغتنام الاموال، و شيوع الاستقسام بالانصاب و الازلام، و اعتيادهم لشرب الخمر، و اللعب بالميسر، و افتخارهم بذلك، و التزويج بنساء الآباء، و دسّ البنات فى التراب، كما حكاه القرآن بقوله تعالى النحل ۵۹:

«وَ إِذا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ يَتَوارى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ ما بُشِّرَ بِهِ أَ يُمْسِكُهُ عَلى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرابِ».

و لكن

البناء العملی غالبا انما کان علی الدّس و الدفن فی حال الحیاه.

و من القوانین الشائعه بین اهل الکتاب التابعین لکتب العهدین المحرّفه: فان التوراه- مع کبر حجمها- لا یکون فیها مورد تعرضت فیه لوجود القیامه، و عالم الجزاء علی الاعمال اصلا، مع انه من الواضح ان الغرض الاقصی و المطلوب الاوّلی فی باب الادیان هو تأمین عالم الآخره، و الدعوه الی الاعمال الحسنه التی یترتب علیها الثواب و الراحه، و دخول الجنّه، و علیه فکیف یمکن ان یکون کتاب الوحی خالیا عن التعرض لمثل ذلک العالم، الذی لا تدرکه الحواس، و یحتاج الی التعرض و الهدایه، و إراءه الطریق الیه، فضلا عن الدعوه الی الاعمال النافعه فی ذلک العالم، الرابحه فی سوقه.

مدخل التفسیر، ص: ۷۶

نعم: حرّضت التوراه الناس الی الطّاعه، و التجنب عن المعصیه من جهه تأثیر الطاعه فی حصول الغنی فی الدنیا، و التسلط علی الناس باستعبادهم، و تأثیر المعصیه فی تحقق السقوط من عین الرّب، و سلب الاموال و الشئون المادیّه، و لاجل عدم دلاله التوراه علی وجود عالم الآخره و الدعوه الی ما یؤثر فیه: نری التابعین لها فی مثل هذه الازمنه غیر متوجهین الّا الی الجهات الراجعه الی عالم المادّه و الغنی و المکنه، و لا نظر لهم اصلا الی عالم الآخره، و لهم فی هذا المجال قصص مضحکه مشهوره.

و فی مقابلها: شریعه انجیل، ناظره الی الآخره فقط، و لا تعرض فیها لصلاح حال الدنیا و شئونها بوجه من الوجوه.

امّا القرآن الکریم: فقد نزل فی عصر کان الحاکم علیه القوانین الرائجه بین الوثنیه من ناحیه، و قوانین التوراه و الانجیل المحرفه من ناحیه اخری، و ملاحظه نظامه و تشریعه من

حیث هو- سیّما مع المقایسه لتلک القوانین الحاکمه فی ذلک العصر- ترشد الباحث ارشادا قطعیّا الی کونه نازلا من عند اللّه تبارک و تعالی:

امّا من جهه اشتماله علی نظام الدنیا، و نظام الآخره، و تضمّنه لما یصلح فی کلا العالمین، و تکفله لما یؤثر فی السّعادتین: فلا موقع للارتیاب فی البین، و یکفی فی الدعوه الی عالم الآخره، الذی قد عرفت انه الغرض الاقصی و المطلوب الاهم فی الادیان و الشرائع الالهیّه، مثل قوله تعالی فی سوره القصص: ۷۷ «وَ ابْتَغِ فِیما آتاکَ اللّهُ الدّارَ الْآخِرَهَ وَ لا تَنْسَ نَصِیبَکَ مِنَ الدُّنْیا».

بل ان هذه الآیه تدلّ علی کلا النظامین، و علی اهمیّه النظام الاخروی و رجحانه علی النظام الدنیوی، و قوله تعالی فی سوره الزلزله ۸- ۷:

«فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَیْراً یَرَهُ، وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ شَرًّا یَرَهُ».

خصوصا مع ملاحظه ما حکی فی شأن هذه الآیه عن الامام زین العابدین علیه السّلام من أنّها احکم آیه فی القرآن، و مع ظهورها فی ان المرئی فی عالم الآخره

مدخل التفسیر، ص: ۷۷

نفس عمل الخیر و الشرّ، الظاهر فی تصورهما بانفسهما بالصور الخاصه المرئیه فی ذلک العالم، کما یدلّ علیه بعض الآیات الأخر، و کثیر من الروایات، و ذلک لرجوع الضمیر الی نفس العمل، کما هو ظاهر، فتدبّر! و امّا من جهه انطباق قوانینه و شرائعه مع البراهین الواضحه، و الفطره السلیمه، و الاخلاق الفاضله، بحیث لا تبقی مع رعایتها باجمعها و تطبیق العمل علیها، و الالتزام بعدم التخطّی عنها فی الاعمال القلبیّه و الخارجیه، و الافعال الجانحیه و الجارحیّه مجال لشائبه النقص و القصور، و موقع لاحتمال عروض الضعف و الفتور، و بها یمکن التوسل

الى السعاده المطلوبه، و الوصول الى الراحه المقصوده فى النشأه الماديه و المعنويه.

فتراه فى مواضع متعدده يأمر الناس بسلوك العدل، الّذى هى الجاده الوسطى التى لا انحراف عنها يمينا و شمالا كما فى قوله تعالى فى سوره النحل ۹۰:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِي الْقُرْبى».

و كذا يأمرهم بأن يطلبوا منه الهدايه الى الصراط المستقيم، كما فى قوله تعالى فى سوره الفاتحه: «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ».

و كذا ملاحظه سائر قوانينه المؤثره فى تحصيل السعاده الدنيويّه، او الاخرويّه، و الخاليه عن وصف الكلفه و الحرج، بحيث اخبر اللّه تعالى بان ما يكون حرجيّا لم يكن مجعولا فى الدين و الشريعه، و انه تعلقت ارادته باليسر و لم تتعلق بالعسر.

و بالجمله: ملاحظه نظام القرآن و تشريعه ترشد الباحث- غير المتعصب- الى عدم كونه مصنوعا للبشر، فانه كيف يمكن له الاحاطه بجميع الخصوصيات الدخيله فى سعاده الدارين، حتى يضع قانونا منطبقا عليها، فضلا عن القوانين الكثيره الثابته فى جميع الوقائع و الحوادث المبتلى بها.

و من باب المثال: انظر الى قانونى الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، الذين هما من الواجبات المسلّمه فى الشريعه الدال عليها الكتاب العزيز، و السنّه الشريفه، و قايس هذا القانون مع التشكيلات العصريّه الكامله تدريجا، التى يكون الغرض

من تأسيسها، و الغايه الباعثه على جعلها حفظ القوانين البشريه و لزوم تطبيق العمل عليها، فانّها- مع سعتها المحيّره، و عظمتها المعجبه، و استلزامها لصرف مؤنه كثيره- لا تقدر على تحصيل هذا الغرض كما نراه بالوجدان، فلا تكاد تقدر على الرّدع عن مخالفتها، و سدّ باب نقضها مع جعل عقوبات عجيبه، و تعذيبات شديده، لفرض صوره المخالفه، و الفرار عن الموافقه.

و امّا

قانون القرآن فمضافا الى عدم افتقاره الى تشكيلات مخصوصه، و مؤنه زائده ما يتضمن لحفظ القوانين من طريق لزوم مراقبه كل فرد بالاضافه الى آخر و كونه عينا عليه، ناظرا له فهو- اى كل واحد من المسلمين- يتصف بانه مراقب- بالكسر- و مراقب- بالفتح- و لا يتصوّر فوق هذا المعنى شى ء، ضروره ان اعضاء تلك التشكيلات محدوده لا محاله، و هى لا تتصف الّا بعنوان المراقبه- بالكسر- بخلاف قانون القرآن.

و الانصاف: ان التدبّر فى كل واحد من القوانين الثابته فى القرآن- فضلا عن جميعها- لا يبقى للمرتاب شك و لا للمريب و هم، و يقضى الى الحكم الجازم، و التصديق القطعى، الذى لا ريب فيه بانه كتاب نازل من عند اللّه العالم الخبير، و الحكيم البصير، كما قال اللّه تعالى فى سوره البقره ٢: «ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» و لكن الاهتداء بهدايته، و الاستضاءه بنوره يحتاج الى تقوى القلب، و سلامته عن مرض العناد و التعصب و اللجاج، و بقائه على الفطره الاصليه السليمه القابله لنور الهدايه، غير المنحرفه عن الجاده المستقيمه، التى يكون السّالك فيها مطيعا للفعل، و مجتنبا عن الضّلاله و الجهل.

مدخل التفسير، ص: ٧٩

القرآن و اسرار الخلقه

من جمله وجوه الاعجاز الهاديه الى ان القرآن قد نزل من عند اللّه تبارك و تعالى: اشتماله على التعرض لبعض اسرار الخلقه، و رموز عالم الكون، مما لا يكاد يهتدى اليه عقل البشر فى ذلك العصر، سيّما من كان فى جزيره العرب، البعيده عن التمدّن العصرى بمراحل كثيره، و هذه الانباء فى القرآن كثيره، و لعلّ مجموعها يتجاوز عن كتاب واحد، و كما انّ جمله مما اخبر به القرآن لم تتضح الّا بعد توفّر

العلوم، و الاكتشافات، و تكثر الفنون و الاختراعات، كذلك يمكن ان يكون وضوح البعض الآخر متوقفا على ارتقاء العلم، و تكامل البشر فى هذا المجال الحاصل بالتدريج، و مرور الازمنه.

و من المناسب ايراد بعض الآيات الوارده فى هذا الشأن فنقول:

۱- ما ورد فى شأن النبات، و ثبوت سنّه الزواج بينها، كما فى الحيوانات، و ان اللقاح الّذى يفتقر اليه فى انتاج الزوجين انّما يحصل بسبب الرّياح، و هو قوله تعالى فى سوره يس ۳۶:

«سُبْحانَ الَّذِی خَلَقَ الْأَزْواجَ کُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا یَعْلَمُونَ».

و قوله تعالى فى سوره الحجر ۲۲: «وَ أَرْسَلْنَا الرِّیاحَ لَواقِحَ».

فان الكريمه الاولى: دلّت على عدم اختصاص سنّه الزواج بالحيوانات، بل تعم النباتات و ما لا يعلمه الانسان من غيرها ايضا، بل قدّم ذكر النّبات على الانسان فى هذه السنّه، و لعلّه اشعار بكون هذه السنّه فى النباتات قهريّه بخلاف الانسان، الذى يكون الامر فيه على طبق الاختيار و الاراده.

مدخل التفسير، ص: ۸۰

و الآيه الثانيه: تدلّ على ان اللقاح الّذى يتوقف عليه انتاج الشجر و النبات انّما يتحقق بسبب الرّياح، و هذا هو الذى اكتشفه علماء معرفه النبات، و لم يكن يدرك هذا الامر غير المحسوس و افكار السابقين، و لذا التجئوا الى حمل اللقاح فى الآيه على معنى الحمل الّذى هو أحد معانيه و فسّروا الآيه الشريفه بان الرياح تحمل السحاب الممطره الى المواضع التى تعلقت المشيّه بالامطار فيها.

و انت خبير: بانه لا وجه للحمل على ذلك، مضافا الى عدم صحّته، لعدم كون الرياح حامله للسّحاب، بل دافعه لها من مكان الى آخر، مع انّ هذا المعنى ليس فيه اهتمام كبير، و عنايه خاصّه، و هذا

بخلاف الحمل على ما هو الظاهر فيه.

و حكى انه لما اهتدى علماء اروبا الى هذا، و زعموا انه مما لم يسبقوا اليه من العلم: صرّح بعض المطلعين على القرآن منهم بسبق العرب اليه ما قال بعض المستشرقين: ان اصحاب الابل قد عرفوا ان الريح تلقح الاشجار قبل ان يعلمه علماء اروبا بثلاثه عشر قرنا. نعم ان اهل النخيل من العرب كانوا يعرفون التلقيح اذ كانوا ينقلون بايديهم اللقاح من طلع ذكور النخل الى اناثها، و لكنهم لم يعلموا ان الرّياح تفعل ذلك، و انه لا تختص الحاجه الى اللقاح بخصوص النخيل فقط.

٢- و ما ورد فى شأن النبات من جهه انّ له وزنا خاصّا، و هو قوله تعالى فى سوره الحجر ١٩: «وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ مَوْزُونٍ» فان علماء معرفه النبات قد اثبتوا ان العناصر التى يتكون منها النّبات مؤلفه من مقادير معينه فى كل نوع من انواعه، بدقّه غريبه لا يمكن ضبطها الّا بادقّ الموازين المقدّره، و لو زيد فى بعض اجزائها او نقص لا يمكن حصول ذلك النّبات، بل يتحقق مركّب آخر غير هذا النّبات.

٣- و ما ورد فى شأن الارض، و انّها متصفه بوصف الحركه، غايه الامر انه حيث كان سكون الارض من الامور المسلّمه فى ذلك العصر، بل و بعده الى حدود القرن العاشر من الهجره، و لذا صار الحكيم المعروف به «غاليله» الكاشف لحركه

الارض و المثبت لها موردا للاهانه و التعذيب و التحقير، مع جلالته العلميّه، و مقامه الشامخ، لم يصرّح القرآن بذلك حذرا من ترتب النتيجه المعكوسه عليه، و حصول نقض الفرض بسببه، بل اشار إلى ذلك باشارات لطيفه، و ايماءات بليغه ليهتدى

إلیها البشر فی عصر توفر العلم و الاکتشاف، فیعتقد بأن هذا الکتاب نازل من عند اللّه المحیط بحقایق الاشیاء، و العالم باسرار الکون، و رموز الخلیقه، و قد تحققت هذه الاشاره فی ضمن آیات کثیره:

کقوله تعالی فی سورتی طه و الزخرف ۵۳، ۱۰: «الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ مَهْداً» فانه تعالی قد استعار لفظ «المهد» للارض، و من البیّن أن الخصوصیه المترقبه من المهد، المعدّ للرضیع، و المصنوع لاجله، و الجهه الملحوظه الّتی بها یتقوم عنوان المهدیه لیست هی الوضع الخاصّ، و الشکل المخصوص الحاصل من ترکیب موادّ مختلفه، و ضم بعضها إلی بعض، بل الخصوصیه هی حرکه المهد و انتقاله من حال إلی حال.

ففی الآیه الشریفه إشاره لطیفه إلی حرکه الارض، من جهه استعاره لفظ المهد لها و انه کما أن حرکه المهد لغایه تربیه الطفل و استراحته، کذلک حرکه الارض تکون الغایه لها تربیه الموجودات من الانسان و غیره.

و قوله تعالی فی سوره الملک ۱۵:

«هُوَ الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِی مَناکِبِها».

فانه تعالی قد استعار لفظ «الذلول» للارض، مع أنّه عباره عن نوع خاص من البعیر، و یکون امتیازه بسهوله انقیاده، ففیه إشاره إلی أن الخصوصیه الموجوده و الذلول، الّتی لیست لغیره ثابته فی الارض، فهی أیضا متحرکه بحرکه ملائمه للراکب علیها، الماشی فی مناکبها. و من البین أنه مع قطع النظر عن هذه الخصوصیه- و هی خصوصیه الحرکه- یکون اطلاق لفظ الذلول علی الارض و استعارته لها لیس له وجه ظاهر حسن، خصوصا مع تفریع الامر بالمشی علیه، و إطلاق لفظ المنکب

کما هو غیر خفیّ.

و قوله تعالی فی سوره النّمل ۸۸:

«وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ

مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْ ءٍ».

فـانّه بقرینه وقوعهـا فی سـیاق الآیـات الوارده فی القیـامه و اهوالهـا، ربمـا یقال- کما قیل- بانّ هـذه الآیه أیضا ناظره إلی أحوال القیـامه و اهوالهـا، مع أنه لاـ وجه للحمـل علی ذلک المقام، خصوصا مع قوله تعالی فی الـذیل: «صُنْعَ اللَّهِ ...» الظاهر فی ارتباط الآیه بشـئون الخلقه و ابتدائها، و حسـنها و جمالها، مع انها فی نفسـها أیضا ظاهره فی أن المرور و الحرکه ثابت للجبال فعلا، کما أن حسـبان کونهـا جامـده أیضـا کـذلک، فالآـیه تـدلّ علی ثبوت المرور و الحرکه للاـرض من بـدو خلقتها و مصـنوعیّتها و ان الحرکه دلیل بارز علی اتقانها، و فیها اشارات لطیفه و دقائق ظریفه:

من جهه: أنه تعـالی جعل الـدلیل و الأماره علی حرکه الارض حرکه الجبال الّتی هی أوتاد لها، و لم یثبت الحرکه فی هـذه الآیه لنفس الارض من دون واسطه.

و لعلّه للاشـاره إلی أن حرکه الجسم الکروی بـالحرکه الوضـعیه دون الانتقـالیّه، حیث لاـ تکـون محسـوسه إلّـا بسـبب النقوش و الالوان، أو الارتفاعات الثابته علیه و فی سطحه، فلذا یکون الدلیل علی حرکته حرکه ذلک النقش و اللون أو الارتفاع.

و من جهه: التعبیر عن حرکتهـا بـالمرور الّـذی فیه إشـاره إلی بطء حرکه الارض و ملائمتها. حسب القانون الطبیعی الّـذی اودعه اللّه فیها.

و من جهه: ان التشبیه بالسـحاب، مع کون حرکتها مختلفه، فانّها قد تمرّ إلی جانب المشرق، و قد تتحرک إلی سائر الجوانب من الجوانب الاربعه: یـدل علی عـدم اختصاص حرکه الارض بحرکه خاصّه، بل لها حرکات مختلفه ربما تتجاوز عن عشـره أنواع و من غیر تلک الجهات.

۴- ما ورد فی شأن کرویّه الارض، مثل قوله تعالی فی سوره

الزّمر ۵:

«يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهارِ وَ يُكَوِّرُ النَّهارَ عَلَى اللَّيْلِ».

مدخل التفسير، ص: ۸۳

تقول العرب: «كار العمامه على رأسـها إذا أدارها و لفّها، و كوّرها بالتشديد صيغه مبالغه و تكثير» فالتكوير فى اللّغه اداره الشى ء على الجسم المستدير كـالرأس بالاضـافه إلى العمامه، فتكوير اللّيل على النّهار ظاهر فى كرويّه الارض، و فى بيان حقيقه اللّيل و النهار على الوجه المعروف فى الجغرافيه الطّبيعه. و قوله تعالى فى سوره الرحمن ۱۷: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ».

و توضـيح المراد من هذه الآيه الشـريفه: أن الكتاب العزيز قد اسـتعمل فيه لفظ المشـرق و المغرب- تاره- بصـيغه الافراد، كقوله تعالى فى سوره البقره ۱۱: «وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ»- و اخرى- بصيغه التثنيه كهذه الآيه الّتى نحن بصدد التوضيح للمراد منها، و قوله تعالى فى سوره الزخرف ۲۸:

«يا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ».

و ثالثه- بصيغه الجمع، كقوله تعالى فى سوره الاعراف ۱۳۷:

«وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغارِبَهَا».

و قوله تعالى فى سوره المعارج ۴۰:

«فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَ الْمَغارِبِ إِنَّا لَقادِرُونَ».

امّـا مـا ورد فيه هـذان اللّفظـان بصـيغه الافـراد: فهو مع قطع النظر عن الآيـات الظـاهره فى التعـدّد يلائـم مع وحـدتهما، و امّـا بعد ملاحظتها فلا محيص عن أن يكون المراد منه هو النوع المنطبق على المتعدد من أفرادهما.

و امّا ما ورد فيه هذان اللفظان بصـيغه المثنى: فقد اختلف المفسـرون فى معناه فقال بعضهم: المراد مشرق الشمس و مشرق القمر و مغربهما، و حمله بعضـهم على أن المراد منه مشـرقا الصـيف و الشتاء و مغرباهما، و لكن بعد اهتداء البشر إلى كرويّه الارض و انّها فلك مستدير كروى، و استكشافهم لوجود قاره اخرى على

السطح الآخر للارض يكون شروق الشمس عليها غروبها عن قارّتنا: ظهر انّ المراد بالآيه هو تعدد المشرق بالاضافه إلى الشمس فى كل يوم و ليله، لا ان التعدد بلحاظ الشمس

مدخل التفسير، ص: ۸۴

و القمر، و لا- بالنظر إلى اختلاف الفصول، بل لها فى كل أربع و عشرين ساعه مشرقان مشرق بالاضافه إلى قارّتنا، و مشرق بلحاظ القاره الاخرى المكتشفه «و يا ليتها لم تكتشف».

و ربما يؤيّد ذلك بالآيه الشريفه المتقدمه المقتصر فيها على تثنيه المشرق فقط نظرا لى أن الظاهر منها أن البعد بين المشرقين هو أطول مسافه محسوسه فلا يمكن حملها على مشرقى الشمس و القمر، و لا على مشرقى الصيف و الشّتاء، لان المسافه بين ذلك ليست أطول مسافه محسوسه، فلا- بدّ من أن يراد بها المسافه الّتى ما بين المشرق و المغرب، و معنى ذلك ان يكون المغرب مشرقا لجزء آخر من الكره الارضيه ليصحّ هذا التعبير.

و لكن فى التأييد نظر، لاحتمال أن يكون لفظ «المشرقين» فى هذه الآيه تثنيه للمشرق و المغرب، لا تثنيه للمشرق فقط، ليدلّ على تعدّد المشرق، مع قطع النظر عن المغرب، و لعلّ هذا الاحتمال اقوى من جهه أن البعد و الفصل إنّما يناسب مع الشروق و الغروب، لا مع تعدد المشرق كما هو غير خفىّ.

هذا و لكن ذلك لا- يضرّ بدلاله الآيه المتقدّمه المشتمله على تثنيه المشرق و المغرب معا، فان ظهورها فيما ذكرنا من تعدد المشرق و المغرب لخصوص الشمس فى كلّ يوم و ليله ممّا لا ينبغى ان ينكر، فدلالتها على كرويّه الارض و وجود قاره اخرى واضحه لا ريب فيها.

و امّا ما ورد فيه ذلك بصيغه الجمع: فدلالته على كرويّه الارض واضحه،

فان طلوع الشمس على أىّ جزء من أجزاء كره الارض يلازم غروبها عن جزء آخر فيكون تعدّد المشارق و المغارب واضحا لا تكلّف فيه و لا تعسف.

و المحكى عن بعض المفسّرين حمل ما ورد فيه ذلك على مطالع الشمس و مغاربها باختلاف أيام السّنه و تعدد الفصول، و لكنه مع أنه تكلف لا ينبغى ان يصار إليه- لا يلائم مع التأمل فى الآيات الداله على ذلك، فان الظاهر من الآيه الأولى: ان

مدخل التفسير، ص: ۸۵

مشارق الارض و مغاربها كنايه عن مجموع الارض و اجزائها، فانه الّذى ينبغى ان يكون القوم المستضعفون وارثين له، و امّا مجرد المشارق و المغارب المختلفه باختلاف الفصول و ايام السنّه فلا يلائم مع الوراثه أصلا، كما انها لا تلائم مع الحلف و القسم فتدبّر و يؤيّد ذلك: ما ورد فى أخبار الائمه المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين.

و ممّا يدل على كرويّه الارض مثل ما رواه فى الوسائل، عن الامام الصادق عليه السّلام قال: «صحبنى رجل كان يمسى بالمغرب و يغلس بالفجر، و كنت انا اصلى المغرب إذا غربت الشمس و اصلىّ الفجر إذا استبان الفجر، فقال لى الرجل: ما يمنعك ان تصنع مثل ما اصنع، فان الشمس تطلع على قوم قبلنا و تغرب عنا. و هى طالعه على قوم آخرين بعد؟ فقلت: انما علينا ان نصلّى إذا وجب الشمس عنا، و اذا طلع الفجر عندنا، و على اولئك ان يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم» «۱».

و مثله قوله عليه السّلام فى روايه اخرى: «انما عليك مشرقك و مغربك». «۲»

فانهما ظاهران فى اختلاف المشرق و المغرب انّما هو باختلاف اجزاء الارض الناشئ عن استدارتها و كرويّتها، غايه الامر أنّه يجب على

كل قوم رعايه مشرق أرضه و مغربها.

و منها- اى من الاسرار الّتى دلّ عليها الكتاب العزيز- تعدّد السموات و الارضين مع أن الحسّ الّذى كان هو الطريق المنحصر للبشر فى ذلك العصر لا يكاد يهدى الّا إلى وحدتهما، و لذا كان جمهور المتقدمين متفقين على وحده الارض، و أنّه ليس غير هذه الارض الّتى نحن نعيش فيها و نمشى فى مناكبها أرض اخرى. لكنّه قد استقر رأى الفلاسفه- بعد القرن العاشر من الهجره- على تعدّد الارضين و عدم اختصاص الارض بهذه الكره المحسوسه لنا، نعم المحكى عن الشيخ الرئيس أبى على أنه حكى القول بكثره الارضين، و تعددها عن حكماء قديم الفرس، و أشار إلى ذلك الشاعر

---

(١) الوسائل كتاب الصلاه أبواب المواقيت الباب السادس عشر ص- ٢٢.

(٢) نفس المصدر.

مدخل التفسير، ص: ٨۶

المعروف الفارسى المشهور ب «نظامى» فى قوله:

شنيدستم كه هر كوكب جهانيست جداگانه زمين و آسمانيست و كيف كان، فالثابت عند المتأخرين ان كل كوكب سيّار ارض مستقل، مشتمل على ما فى ارضنا من الجبال و البحار و السحاب و الحيوانات و غيرها، و قد دلّ الكتاب على تعدّد السموات و الارضين، بقوله تعالى فى سوره الطلاق ١٢:

«اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ».

فان ظاهره تعدّد الارضين، كالسماوات، و بلوغها سبعا مثلها، و قد وقع التصريح بالأرضين السبع فى الدعاء المعروف: «سبحان اللّه ربّ السموات السبع و ربّ الارضين السبع و ما فيهن و ما بينهن و ربّ العرش العظيم».

و يؤيّد ما رواه جماعه عن الرضا- صلوات اللّه عليه و على آبائه الطاهرين و ابنائه المنتجبين- فى جواب السؤال عن ترتيب السموات السبع و الارضين السبع مما مرجعه إلى أن الارض الّتى نحن

فيها، ارض الدنيا و سماءها سماء الدنيا، و الارض الثانيه فوق سماء الدنيا، و السماء الثانيه فوقها، و هكذا.

و بالجمله: دلاله الكتاب على مثل هـذا الامر غير المحسوس، الّذى كان مخالفا لآراء البشـر فى عصـر النزول تهدى الباعث هدايه واضحه، و ترشد الطالب ارشادا بيّنا إلى نزوله من عند اللّه الخالق للسماوات السبع، و من الارض مثلهن.

و من تلـك الاسـرار مـا بيّنته الآيات الـدالّه على حركه الشـمس اوّلا، و كونها أصـلا فى الحركه ثانيا، و على تعـددها ثالثا، و انّها بمرور الـدهور يعرض لهـا التكوير و يبلغ إلى حـدّ يصـدق قوله تعـالى فى سوره الشـمس: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» ١ الموافق للرأى الجديـد فى باب الشـمس و نقصان نورها و حرارتها تدريجا، و غير ذلك من الاسـرار الّتى دلّ عليها الكتاب تصـريحا أو تلويحا، الّتى ينبغى ان يؤلّف فى كتـاب واحـد، مع أن العلم بتوفره، و الاكتشـاف بتكثره لم يبلغ إلى مرتبه يحيـط لاجلهـا بجميع الاسـرار الكونيّه، و الرموز الخلقيه المذكوره فى الكتاب العزيز. نسأل اللّه تبارك و تعالى لان يهدينا

مدخل التفسير، ص: ٨٧

سبيل الرشاد، و هو الهادى إلى ما يتعلّق بالمبدإ و المعاد.

ثمّ ان هنـا وجوهـا اخر فى بـاب اعجـاز القرآن، و لكن ما ذكرنا من النواحى الّتى كانت أعم مما اشار إليها الكتاب، و ما لم يشـر يكون فيه غنى و كفـايه للطـالب غير المتعصب، و البـاحث غير العنود، و لا يبقى بعـد ملاحظه مـا ذكرنـا شك و ارتياب فى أن القرآن وحى الهى، و كلام اللّه الخارج عن حدود القدره البشريّه.

و لكن هنا أوهام و شبهات حول اعجاز القرآن، لا بأس بالاشاره إليها باجوبتها و ان كان بعضها- بل كلها- من السخافه

و البطلان بمكان لا ينبغى اضاعه الوقت، و إعمال القوه العاقله فى دركها و ابطالها، الّا أنه لأجل امكان ايراثها الارتياب فى بعض العقول الناقصه، و النفوس غير الكامله لا مانع من التعرض لمهمّاتها.

مدخل التفسير، ص: ٨٩

شبهات حول إعجاز القرآن

اشاره

مدخل التفسير، ص: ٩٠

شبهه غموض الاعجاز. شبهه التناقض و الاختلاف. شبهه وجود العجز عن الاتيان بغير القرآن أيضا. شبهه العجز عن المعارضه بسبب الخوف و التطبع على القرآن. شبهه الخلط و التداخل بين الموضوعات القرآنيه. شبهه احتقار المعارضه و عدم الاعلان بها. شبهه وقوع المعارضه و تعداد من عارض بلاغه القرآن و الجواب عن كل ذلك بالتفصيل.

مدخل التفسير، ص: ٩١

١- منها: انّ المعجز لا بد و ان يعرف اعجازه جميع من يراد بالاعجاز اقناعه، و كل من كان المهمّ اعتقاده بصدق مدّعى النبوّه ليخضع فى مقابل التكاليف الّتى يأتى به، و الوظائف الّتى هو الواسطه فى تبليغه و اعلامه، ضروره ان كل فرد منهم مكلف بتصديق مدّعى النبوه، فلا بد ان تتحقق المعرفه- معرفه الاعجاز- بالاضافه إلى كل واحد منهم، مع أنه من المعلوم ان معرفه بلاغه القرآن تختص ببعض البشر و لا تعم الجميع، من دون فرق فى ذلك بين زمان النزول و سائر الازمنه إلى يوم القيامه، فكيف يكون القرآن معجزا بالاضافه إلى جميع البشر، و يكون الغرض منه هدايه الناس من الظلمات إلى النّور كما بيّنه نفسه؟!.

و الجواب:

عن ذلك: أنّه لا يشترط فى المعجز أن يدرك اعجازه الجميع، بل المعتبر فيه هو ثبوت المعجز عندهم، بحيث لا يبقى لهم ارتياب فى ذلك، و أنّه قد أتى النبىّ بما يعجز الناس عن الاتيان بمثله، و ان لم يكن حاضرا عند الاتيان به، أو لم يكن ممّن يحتمل فى حقّه الاتيان بالمثل، لعدم اطّلاعه على اللغه العربيّه، أو لقصور معرفه بخصائصها، فاذا ثبت لنا بالنقل القطعى تحقق الانشقاق للقمر بيد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم تتمّ الحجه علينا عقلا،

و ان لم نكن حاضرين عند تحقّقه، مشاهدين ذلک بأبصارنا و كذا إذا ثبت اخضرار الشجر بامره، أو تكلّم الحجر باشارته.

و فى المقام نقول: بعد ما لاحظنا ان القرآن نزل فى محيط بلغت البلاغه فيه الغايه القصوى، و العنايه بالفصاحه و شئونها الدرجه العليا، بحيث لم يروا لغيرها

مدخل التفسير، ص: ۹۲

قدرا، و لا رتّبوا عليه فضيله و اجرا، و لعلّ السرّ فى ذلک واقعا هو أنه عند نزول القرآن لا يكاد يبقى مجال للارتياب فى تفوّقه، و اتصافه بأنّه السّلطان و الحاكم فى الدوله الادبيّه، و الحكومه العلميّه، و بعد ملاحظه أن القرآن تحدّاهم إلى الاتيان بمثله، أو بعشر سور مثله، أو بسوره مثله، و لم يقع فى جواب ذلک النداء الّا اظهار العجز، و الاعتراف بالقصور، و لذا اختاروا المبارزه بالسنان على المعارضه بالبيان، و رجّحوا المقابله بالسيوف على المقاومه بالحروف، و آثروا بذل الابدان على القلم و اللّسان، مع أنّه كان من الجدير للعرب إذا كان ذلک فى مقدرتهم أن يجيبوه، و يقطعوا حجّته، و يأتوا و لو بسوره واحده مثل القرآن فى البلاغه، فيستريحوا بذلک عن تحمل مشاق كثيره، و اقامه حروب مهلكه، و بذل اموال خطيره، و تفديه نفوس محرمه، و لكنّهم- مع أنه كان فيهم الفصحاء النابغون و البلغاء المتبحرون- خضعوا عند بلاغه القرآن، و اذ عنوا بقصورهم، بل قصور من لم يكن له ارتباط إلى مبدأ الوحى، و منبع الكمال من جميع أفراد البشر، فعند ملاحظتنا ذلک تتم الحجه علينا عقلا، و إن لم نكن من تلک الطبقه النابغه فى الفصاحه، و الجماعه الممتازه فى الفصاحه بل و ان لم نكن عارفين باللغه العربيه أصلا، كما هو واضح

من ان يخفى.

۲- منها: ان القرآن مع أنه قد وصف نفسه بعدم وجود الاختلاف فيه، و عدم اشتماله على المناقضه بوجه- و لا بد من أن يكون كذلك- فإنّ الاختلاف لا يناسب مع كونه من عند اللّه، الّذى لا يغيب عنه شى ء، و المناقضه لا تلائم مع كونه من عند من هو عالم بكل شى ء- قد وقعت فيه المناقضه فى موردين:

أحدهما: قوله تعالى فى سوره آل عمران ۴۱:

«قالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَهَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً».

فانه يتناقض مع قوله تعالى فى سوره مريم ۱۰:

«قالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيالٍ سَوِيًّا».

مدخل التفسير، ص: ۹۳

و الجواب:

عن هذه الشبهه واضح، فان لفظ «اليوم» قد يستعمل و يراد منه اليوم فى مقابل اللّيل، و قد يطلق و يراد به المجموع منهما، و كذلك لفظ «اللّيل» فانه أيضا قد يطلق و يراد به ما يقابل اليوم، و قد يستعمل و يراد منه المجموع من اليوم و اللّيله، و لا يختص هذا الاطلاق و الاستعمال بالكتاب العزيز، بل هو استعمال شائع فى العرب، بل لا ينحصر بتلك اللّغه، فان ما يرادف اليوم فى الفارسيّه- مثلا- قد يطلق و يراد به بياض النّهار، و قد يطلق و يراد به المجموع منه و من مده مغيب الشمس و اشراقها على القاره الاخرى، و كذلك ما يرادف اللّيل.

و من الموارد الّتى استعمل فيها لفظ «اليوم» و كذا «اللّيله» و اريد بكل واحد ما يقابل الآخر ما جمع فيه بين اللّفظين، كما فى قوله تعالى فى سوره الحاقّه ۷:

«سَخَّرَها عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيالٍ وَ ثَمانِيَهَ أَيَّامٍ حُسُوماً».

و ممّا استعمل فيه لفظ اليوم و اريد به المجموع قوله تعالى فى سوره هود: ۶۵ «تَمَتَّعُوا فِي

دارِكُمْ ثَلاثَهَ أَيّامٍ» و كذا الآيه المبحوث عنها فى المقام المشتمله على لفظ «اليوم».

و ممّا استعمل فيه لفظ الليل و اريد به المجموع قوله تعالى فى سوره البقره ۵۱:

«وَ إِذْ واعَدْنا مُوسى أَرْبَعِينَ لَيْلَهً» و كذا الآيه المبحوث عنها فى المقام المشتمله على كلمه «اللّيل».

فانقدح أنه لا منافاه بين الآيتين، و لا مناقضه بين الكريمتين، فلا موقع للشبهه فى البين.

ثانيهما: ان الكتاب كثيرا ما يسند الفعل إلى العبد و اختياره، فيدل ذلك على عدم كونه مجبورا فى افعاله، و قد يسنده إلى اللّه تبارك و تعالى و هذا ظاهر فى انّ العبد مجبور فى أفعاله، و أنه ليس له اختيار الا اختياره تعالى.

فمن الاول: قوله تعالى فى سوره الكهف ۲۹: «فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ»

مدخل التفسير، ص: ۹۴

و قوله تعالى فى سوره الانسان ۳: «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً».

و من الثانى: قوله تعالى فى سوره الانسان- ۳۰: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ» قالوا: و هذا تناقض صريح و تهافت محض.

و الجواب:

أمّا كون الانسان مختارا فى أفعاله الاختياريّه، غير مجبور بالاضافه إليها، قادرا على الفعل و الترك فممّا يدركه الانسان بالفطره السليمه، و لا يشكّ فيه عند استقامتها، و عدم الانحراف عنها، و هذا الامر- أى كون العبد مختارا غير مجبور- مما اطبق عليه العقلاء كافّه، و بنوا عليه امورا كثيره، فان القوانين الوضعيه عندهم لغرض التنفيذ و الموافقه لا يكاد يمكن فرض صحتها و واجديتها للشرائط المعتبره فى التقنين إلّا مع مفروغيه اختيار الانسان فى أفعاله و اعماله، ضروره أنه لا معنى لسن القانون بالاضافه إلى غير المختار، فان القانون إنما يكون الغرض منه الانبعاث و الموافقه،

و هو لا يعقل تحققه بدون الاراده و الاختيار.

و كـذا الاوامر و النواهى الصّادره من الموالى العرفيّه بالنسبه إلى عبيدهم، إنّما تتفرع على كون اتصاف العبيد بالقدره و الاختيار امرا ضروريّا عند العقلاء، و لا ارتياب فيه عندهم أصلا.

و كذا التحسين و التقبيح العقلائيان اللّذان هما من الموضوعات المسلّمه عند العقلاء، و الاحكام الضروريّه لديهم، إنّما يتفرعان على هـذا الامر الّذى ذكرناه، بداهه أنه لا وجه لاتصاف العمل غير الاختيارى بالحسن أو القبح، و من عدم الاتصاف لا يبقى موقع للمدح أو الذمّ.

و بالجمله لا ـ ينبغى الارتياب فى ان اتصاف الانسان بالاختيار فى أفعاله الإراديّه و صحه اسنادها إليه- لانه فاعل مختار- من الامور البديهيّه عند العقلاء، الّذين هم الحكّام فى باب التقنين، و جعل الاحكام، و ما يتفرع عليه من الاطاعه و العصيان

مدخل التفسير، ص: ٩٥

و استحقاق المدح أو الذم، و الجنان أو النّيران، و ما هو بمنزلتهما من المثوبات و العقوبات الدنيويه.

و مع قطع النظر عن جميع ما ذكرنا أن العاقل يرى الفرق الواضح بين حركه يد المرتعش، و الحركه الاختياريه الصّادره من غيره، و لا يرتاب فى المغايره البيّنه بين سقوط الانسان من شاهق إلى الارض قهرا، و بين اسقاطه نفسه منه إليه اختيارا، فيرى أنه مختار فى الثانيه دون الاولى، و يستحق الذم فيها دونها.

فانقدح أن اتصاف الانسان بالاختيار- الّذى هو المصحّح لاسناد الافعال الاختياريه الصّادره منه إليه- ممّا لا ريب فيه عند العقل و العقلاء، و لا شك فيه عند الوجدان أصلا.

و أمّا صحه اسناد هذه الافعال- الّتى تسند إلى الانسان حقيقه- إلى اللّه تبارك و تعالى بالاسناد الخالى عن العنايه و المسامحه، فلان واجب الوجود لم ينعزل عن

خلقه بعد الايجاد، لما ثبت فى محلّه- من العلم الاعلى- من أن الممكن كما يفتقر فى حدوث وجوده، و تلبسه بلباس الوجود إلى العلّه، كذلك يحتاج فى البقاء و الاستمرار إليها، لان الافتقار و الحاجه من لوازم ذات الممكن و ماهيّته، قال اللّه تبارك و تعالى فى سوره فاطر ۱۵:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ».

و قال الشاعر الفارسى:

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و اللّه أعلم فمثل الموجودات الممكنه إلى خالقها و بارئها ليس كمثل البناء و الكتاب إلى البنّاء و الكاتب- حيث لا حاجه فى بقائهما إلى بقاء صانعهما- أو مثل الولد إلى والده- حيث يستغنى الولد فى بقائه عن بقاء والده- بل مثلها إليه تبارك و تعالى مثل شعاع الشمس و نورها إليها، فانه يحتاج إليها حدوثا و بقاء، كما أن نور الوجود لا يعقل بقاؤه بدون علته الواجبه، و كذا مثل الضوء بالاضافه إلى القوّه الكهربائيه

مدخل التفسير، ص: ۹۶

المؤثره فى ايجاده، فانه لا يزال يفتقر فى بقائه إلى الاستمداد من تلك القوه، كما أنه كان فى حدوثه محتاجا إلى اتصال سلكه بمصدر تلك القوه.

و بالجمله: من البديهيّات الواضحه الثابته فى العلم الاعلى، أن الممكن- كما أنه يحتاج حدوثا إلى افاضه الوجود عليه من المبدع الاوّل- كذلك يفتقر فى بقائه إلى الاستمداد منه و اتصاله بالمبدإ الاعلى، بل قد ثبت فى ذلك العلم أن الممكن ليس شيئا له الارتباط الّذى مرجعه إلى وصف زائد على حقيقته، بل ذاته عين الربط و حقيقته محض الاتصال، فكيف يعقل- حينئذ- غناؤه و خلّوه عن الربط الّذى هو ذاته و حقيقته؟!.

إذا عرفت ذلك: يظهر لك صحه إسناد الافعال

الاختياريه الصادره من الممكنات إلى خالقها أيضا، ضروره أنه من جمله مبادئ الفعل، الاختيارى، الّذى هو الركن العظيم فى صدوره و تحقّقه، هو نفس وجود الفاعل بداهه أنه مع عدمه لا يعقل صدور فعل اختيارى منه، فوجوده أوّل المبادى، و أساس المقدّمات.

و من المعلوم أن هذه المقدّمه خارج عن دائره قدره الفاعل و اختيار الانسان ضروره أنّه يكون باختيار العله الموثره الّتى يحتاج إليها الانسان- حدوثا و بقاء- فالفعل الاختيارى الصّادر من الانسان بما أن بعض مباديه خارج عن تحت قدرته و اختياره، بل يكون باختيار العله الموجده يصح إسناده إليها.

و بما أن بعض مباديه كالاراده الحاصله بخلّاقيّه النفس و افاضتها- الّتى هى أيضا عنايه من العلّه صاحبه المشيئه و الاراده، و افاضه حاصله من ناحيتها، و عطيّه واصله من جانبها و مظهر للخلّاقيه الموجوده فيها- باختياره و ارادته يصح اسناده إلى نفسه، ضروره انّ صحه الاسناد لا- تلازم الاستقلال فان مرجع وصف الاستقلال- بمعناه الحقيقى- إلى أن يكون سدّ جميع الاعدام الممكنه، حتى العدم الجائى من قبل عدم الفاعل باختياره و إرادته، مع انّا فرضنا عدم ثبوت الاستقلال بهذا المعنى، لانّ وجود الفاعل- الّذى قد عرفت أنه الركن العظيم فى صدور الفعل الاختيارى-

مدخل التفسير، ص: ٩٧

خارج عن حريم اختياره، لكن هذا الامر ينافى الاستقلال، لا صحه الاسناد الى الفاعل المختار.

و الظاهر: وقوع الخلط بين هذين العنوانين بحيث توهّم انّ صحه الاسناد الى الفاعل ملازمه لاختصاص الاسناد به، الّذى مرجعه الى استقلاله فى صدور الفعل، مع انّ الغرض مجرّد صحه الاسناد بنحو الحقيقه.

و بعباره اخرى: المقصود اثبات الاسناد اليه فقط، لا نفى اسناده الى غيره ايضا.

فانقدح ممّا ذكرنا ان الفعل الاختيارى الصادر عن الانسان،

كما انه منسوب الى فاعله و مريده، كذلك منسوب الى الواجب الّذى هى العلّه الموجده للفاعل، و هو يحتاج اليها حدوثا و بقاء، و هذا هو الامر بين الامرين، و الطريقه الوسطى المأخوذه من ارشادات اهل البيت- صلوات اللّه عليهم اجمعين- و الامر ان هما التفويض الّذى مرجعه الى استقلال الممكن فى افعاله، و القائل به اخرج الممكن عن حدّه الى حدّ الواجب بالذات فهو مشرك، و الجبر الّذى مرجعه الى سلب التأثير عن الممكن و مزاولته تعالى للافعال و الآثار مباشره من دون واسطه و القائل به حطّ الواجب عن علوّ مقامه الى حدود الممكن، فهو كافر، و لقد سمّى مولانا الرضا- عليه آلاف التحيه و الثناء- على روايه الصدوق فى العيون- القائل بالجبر كافرا، و القائل بالتفويض مشركا.

و اذن فلا محيض عن القول بالامر بين الامرين الّذى هو الطريقه الوسطى لمن كان على دين الاسلام الحنيف، و اليه يرشد قول اللّه تبارك و تعالى فى بعض المواضع من كتابه العزيز كقوله فى سوره الانفال ١٧: «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى» فاثبت الرمى من حيث نفاه، و مرجعه الى صدور الرّمى اختيارا من النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و عدم استقلاله فى ذلك.

و كقوله تعالى فى الآيه الّتى هى محل البحث:

«وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ» فان مفادها ثبوت المشيه للّه من حيث كونها لهم، فمشيه الممكن ظهور مشيّه اللّه، و عين الارتباط و التعلق بها، و بذلك ظهر

مدخل التفسير، ص: ٩٨

الجواب عن اشكال المناقضه المتقدم، و لكن لتوضيح ما ذكرنا ينبغى ايراد أمثله فنقول:

منها: ان الافعال الصّادره من الانسان بسبب اليد و الرجل و

السمع و البصر و غيرها من الاعضاء تصح نسبتها الى نفس تلك الاعضاء، فيقال: رأت العين و سمعت الاذن، و ضربت اليد، و تحرّكت الرجل مثلاً، و ايضا تصح نسبتها الى النفس الانسانيه الّتى هى المنشأ لصدور كل فعل و هى الّتى يعبر عنها ب «انا» فيقال:

رأيت و سمعت، و ضربت، و تحركت و نحوها، و مثل الموجودات الممكنه الى باريها و خالقها- و المثال يقرب من وجه- مثل تلك الاعضاء الى النفس.

و منها: النور الحاصل فى الجدار، المنعكس من المرآه الواقعه فى محاذاه الشمس و اشراقها، فإنّ هذا النور كما انه يرتبط بالشمس- لانّ المرآه ليس لها بذاتها نور، لعدم نور لها كذلك ليس من الشمس المطلق اى من دون وسط و قيد، بل هو نور شمس المرآه فيصح انتسابه الى كل واحد منهما، لدخالته فى تحقّقه، و ارتباطه بكل واحد.

و منها: ما فرضه بعض الاعلام من انه لو كان انسان يده شلّاء لا يستطيع تحريكها بنفسه، و قد استطاع الطّبيب ان يوجد فيها حركه إراده وقتيه بواسطه قوه الكهرباء، فاذا وصل الطبيب هذه اليد المريضه بالسلك المشتمل على تلك القوه، و ابتدأ ذلك الرجل المريض بتحريك يده و مباشره الاعمال بها فلا شبهه فى ان هذا التحريك من الامر بين الامرين، لانه لا يكون مستندا الى الرجل مستقلّا، لعدم القدره عليه بدون ايصال القوّه الى يده، و لا يكون مستندا الى الطبيب مستقلّا، لان صدوره كان من الرجل بارادته و اختياره، فالفاعل لم يجبر على فعله لانه مريد له، و لم يفوض اليه الفعل بجميع مباديه، لان المدد من غيره، و الافعال الصّادره من الفاعلين المختارين كلّها من هذا القبيل.

و قد انقدح- بحمد

اللّه– مما ذکرنا مع اجماله و اختصاره بطلان مسلکی الجبر و التفویض، و انّ غایه ما یقتضیه التحقیق الفلسفی هو ما ارشدنا الیه الأئمّه

مدخل التفسیر، ص: ۹۹

المعصومون– صلوات اللّه علیهم اجمعین– من ثبوت الامر بین الامرین، و صحه اسناد الافعال الاختیاریه الی الانسان و الی موجده، و الملاک فی صحه توجه التکلیف، و ترتب المثوبه و العقوبه علی الاطاعه و المعصیه هو هذا المقدار، و هو صحه الاسناد حقیقه من دون ان یکون الاستقلال ایضا معتبرا فیه، ضروره ان المناط هو صدور الفعل اختیارا، و وجوده مسبوقا بالاراده بمبادیها، و هو موجود.

و یرشد الی ما ذکرنا الجمله المعروفه: «لا حول و لا قوّه الّا باللّه» فانّها تفید أنّ الحول و القوّه علی ایجاد الافعال انما ینتهی الی اللّه، و یستمدّ منه، و لا یمکن ان یتحقق مع قطع النظر عن اللّه و الارتباط الیه، فالحول و القوه المصحّح لایجاد الفعل، و الاقتداء علیه موجود، و لکن الاساس هو الاتّصال به تعالی، و هذا کما اذا کان انسان عاجزا عن ایجاد فعل و أقدره الآخر علیه، فاوجده بارادته و اختیاره، کما اذا کان الفعل متوقفا علی صرف مال، و هو لا یکون متمکنا منه بوجه، فبذل الآخر ایاه ذلک المال، فقدر علی ایجاده فاوجده، فانّه مع کون الفعل صادرا باراده الفاعل و اختیاره لا مجال لانکار کون القدره علی ایجاده ناشئه من صاحب المال الباذل له ایّاه، و مع ذلک لا یکون التحسین و التقبیح متوجها الیه اصلا، لان الملاک فیها هو صدور العمل الحسن او القبیح بالمباشره، و لا یتعدی عن الفاعل بالاراده الی غیره ممّن کان دخیلا فی صدور الفعل، و تحقّق القدره

عليه الّا اذا انطبق عليه عنوان مباشرى، كالاعانه على الاثم، او على البرّ و التقوى، فيصير ذلك العنوان لاجل كونه مباشريّا، موجبا لتوجّه التحسين او التقبيح اليه، فتأمل جيّدا.

٣- و منها: اى من الشبهات المتعلقه باعجاز القرآن: ان عجز البشر عن الاتيان بمثل القرآن لا دلاله فيه على كونه معجزا مرتبطا بمبدإ الوحى، خارقا للعاده البشريّه و النواميس الطّبيعيه، فان مثل كتاب «اقليدس» و كتاب الشاعر و الاديب الفارسى المعروف: «سعدى» يكون البشر عاجزا عن الاتيان بمثله، فلا

مدخل التفسير، ص: ١٠٠

محيص- حينئذ- عن اتصافه بكونه معجزا، لعدم الفرق بينه و بين القرآن، فلا وجه لاتصافه بكونه كذلك، كما هو ظاهر.

و الجواب:

انا قد ذكرنا فى بحث حقيقه المعجزه: ان للمعجز الاصطلاحى شروطا متعدّده، و كثير منها مفقود فى مثل الكتابين المذكورين، فانا قد حققنا فيما تقدّم انه يعتبر فى المعجز ان يكون مقرونا بدعوى منصب الهى، و ان يكون الاتيان به فى مقام التحدّى الراجع الى دعوه الناس الى الاتيان بالمثل، نظرا الى ان توصيف البشر بالعجز الذى هو من النقائص التى يتنفر عن الاتصاف بها، و ينزجر عن الاقتران به يوجب صرف جميع ما باختيارهم من القوى و الامكانات فى الاتيان بالمثل، لرفع هذه النقيصه و ابطال هذه التّهمه، مضافا الى ان البشر يأبى بالطبع عن ان يلقى طوق اطاعه الغير، الذى هو من جنسه على عنقه و ان يعتقد بتفوقه عليه، و لزوم اطاعته له، فيسعى فى ابطال دعوى المدّعى لذلك اذا كان الابطال فى مقدرته و امكانه.

و كذا ذكرنا فيما تقدم: انه يعتبر فى المعجز أن يكون خارجا عن نواميس الطبيعه، و خارقا للعاده البشريّه، و من المعلوم عدم ثبوت هذه الامور

فى الكتابين و امثالهما، امّا عدم ثبوت الامرين الاوّلين فواضح، ضروره عدم ثبوت دعوى منصب الهى، و عدم وقوع التحدّى بالاضافه الى الكتابين، و امّا عدم ثبوت الامر الاخير فلان الاتيان بمثل الكتابين لا يكون بممتنع عاده اصلا، خصوصا لو اريد الامتناع و لو اجتمع ازيد من واحد، كما هو ظاهر.

۴- و منها: ان ما نراه و نقطع به هو ان العرب لم تعارض القرآن، و لم تأت بما هو مثله و لو سوره منه، الّا انه لم يعلم ان عدم الاتيان كان مسبّبا عن عدم القدره، و عدم الاستطاعه على الاتيان بمثله حتى يتّصف القرآن معه بالاعجاز، فلعلّ عدم الاتيان كان معلولا لجهات اخرى لا تعود الى الاعجاز، و لا ترتبط به، بل الاعتبار و التاريخ يساعدان ذلك نظرا الى ان العرب الذين كانوا معاصرين للدّعوه، او

متأخرين منها بقليل، فلقد كانت تمنعهم عن التصدى لذلك، و الورود فى هذا المجال الخوف الناشئ من سيطره المسلمين و اقتدارهم، المانع عن تجرّى العرب على القيام بمعارضه القرآن الذى هو الاساس فى الاسلام، و صدق النبوّه، و بعد انقراض الخلفاء الاربعه و تصدّى الامويين للزّعامه الاسلاميه صار القرآن مأنوسا لجميع الاذهان، راسخا فى القلوب، و لم يبق معه للقيام بالمعارضه مجال.

و الجواب:

ان عدم الاتيان بمثل القرآن فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و حياته لا يتصور له وجه، و لا يعقل له سبب غير العجز و فقدان القدره من دون فرق بين الزمان الذى كان فى مكه المكرّمه و الزمان الذى اقام صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى المدينه المشرّفه:

امّا البرهه الأولى- مع وقوع التحدى فيها- فواضح

من انه لم يظهر للاسلام فى تلك البرهه شوكه، و لا ـ للمسلمين مع قله عددهم اقتدار و سيطره، بل كان الخوف ثابتا لهم عما يشهد به التاريخ و يساعده الاعتبار، فما الذى منع الكفار من العرب فى هذه البرهه من الزمن عن الاتيان بمثل القرآن، مع انهم تشبثوا بكل طريق الى اطفاء نور النبوه، و ارضاء النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم برفع اليد عن الدعوه، و الاغماض عن الكلمه، و لو بتفويضهم اليه الرغامه و الحكومه، و تمكينه من الاموال و الثروه، و الأبكار من النساء الجميله، و من المعلوم انه لو كان فيهم من يقتدر على الاتيان بسوره مثل القرآن لما احتاجوا الى الخضوع فى مقابله بمثل ذلك الخضوع، الكاشف عن الاضطرار و العجز الذى يتنفر كل انسان بطبعه عن الاتصاف به.

و يدل على ما ذكرنا ما قاله الوليد بن المغيره حينما سأله ابو جهل، و اصرّ عليه ان يقول فى القرآن قولا مما هذا لفظه المحكى: «فما اقول فيه فو اللّه ما منكم رجل اعلم فى الاشعار منى، و لا اعلم برجزه منّى، و لا بقصيدته، و لا باشعار الجنّ، و اللّه ما يشبه الذى يقول شيئا من هذا، و اللّه ان لقوله لحلاوه، و انه ليحطم ما تحته، و انه ليعلو و لا يعلى عليه» قال ابو جهل: و اللّه لا يرضى قومك حتى تقول فيه،

مدخل التفسير، ص: ۱۰۲

قال الوليد: فدعنى حتى افكر فيه، فلما فكر قال: «هذا سحر يؤثره من غيره».

انظر الى هذا الاعتراف الصادر عمن يدعى الاعلميّه فى الجهات الادبيّه، الراجعه الى الفصاحه و البلاغه، و يصدّقه فيه المخاطب، و لاجله تشبث به، و رجع اليه،

و اصرّ عليه ان يقول فى القرآن قولا، فمع مثل هذا الاعتراف هل يتوهم عاقل ان تكون العله لعدم الاتيان بمثل القرآن غير العجز، و عدم القدره، خصوصا مع تصريحه بانه يحطم ما تحته، و انه يعلو و لا يعلى عليه.

و امّا البرهه الثانيه التى كان الرسول فيها مقيما بالمدينه المشرفه فالدليل على عجزهم عن الاتيان بما يماثل القرآن فى تلك البرهه ما اشرنا اليه من اختيارهم المبارزه بالسنان، و المقابله بالسيوف على المعارضه بالبيان، و المقابله بالحروف، مع انه ليس من شأن العاقل- مع القدره و الاستطاعه- على اسقاط دعوى المدعى و التحفظ على عقيدته و مرامه، و صون جاهه و مقامه، من طريق البيان، و تلفيق الحروف، و تأليف الكلمات ان يدخل من باب المحاربه، و يعدّ نفسه للمنازعه المستلزمه للخطر و المهلكه، و صرف اموال كثيره، و تحمّل مشاق غير عديده. و اذن فالدليل الظاهر على عجزهم فى تلك المده وقوع الغزوات الكثيره بينهم و بين المسلمين!.

و امّا بعد وفاه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و زمن الخلفاء، و سيطره المسلمين فقد كان أهل الكتاب يعيشون بين المسلمين فى جزيره العرب و غيرها، و كانوا لا يخافون من اظهار مرامهم، و انكارهم لدين الاسلام، و عدم اعتقادهم به، فكيف يحتمل خوفهم من الاتيان بما يعارض القرآن و يماثله، لو كانوا قادرين على ذلك.

و أمّا ما ذكره المتوهّم أخيرا من انه بعد انقراض عهد الخلفاء الاربعه، و وصول النوبه إلى الامويين صار القرآن مأنوسا لجميع اذهان المسلمين، بحيث لم يبق مجال لمعارضته بعد رسوخه و تكرّره.

فالجواب عنه: ان مقتضى الطباع البشريّه أن يكون التكرار للكلام و ان بلغ ما بلغ

من البلاغه و ارتفع مقامه من الفصاحه- موجبا لنزوله و هبوطه عن ذلك

مدخل التفسير، ص: ١٠٣

المقام المرتفع، بحيث ربما يبلغ إلى حدّ التنفر و الاشمئزاز، هذا لا يختص بالكلام، بل يجرى فى جميع ما يوجب التذاذ الانسان من المحسوسات، فان اللذه الحاصله منها فى الادراك الاوّل لا ينبغى ان تقاس مع ما يحصل منها فى الثانى و الثالث، و هكذا بل تنقص فى كلّ مرّه إلى حدّ تبلغ العدم، بل تتبدل الى الضدّ.

و أمّا القرآن فلو لم يكن معجزا صادرا من مبدأ الوحى، و معدن العلم لكان اللازم جريان ما لسائر الكلمات فيه أيضا، مع انا نرى بالوجدان ان القرآن على كثره تكراره و ترديده لا- يزداد الّا حسنا و بهجه، و يحصل للانسان من العرفان و اليقين و الايمان و التصديق و اللذّه الروحانيه ما لم يكن يحصل له من قبل.

قال النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى وصف القرآن و شأنه: «فاذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فانّه شافع مشفع، و ماحل مصدق، و من جعله امامه قاده إلى الجنّه، و من جعله خلفه ساقه إلى النار، و هو الدليل يدلّ على خير سبيل و هو كتاب فيه تفصيل و بيان و تحصيل، و هو الفصل ليس بالهزل، و له ظهر و بطن، فظاهره حكم و باطنه علم، ظاهره انيق، و باطنه عميق، له نجوم و على نجومه نجوم، لا تحصى عجائبه و لا تبلى غرائبه، مصابيح الهدى و منار الحكمه، و دليل على المغفره لمن عرف الصّيفه، فليجل جالى بصره، و ليبلغ الصفه نظره ينج من عطب، و يتخلص من نشب، فان التفكر حياه قلب البصير،

كما يمشى المستنير فى الظلمات بالنور، فعليكم بحسن التخلص و قله التربص».

و لعمرى ان هـذا لا يفتقر إلى توصيف من النبى و الائمّه المعصومين- صلوات اللّه عليه و عليهم اجمعين- بل نفس الملاحظه الخاليه عن التعصب و العناد تهدى الباحث المنصف إلى ذلك، من دون حاجه إلى البيان، و توضيح و تبيان.

كما ان الانصاف انّ هـذا وجه مستقل من وجوه اعجاز القرآن، فان الكلام الآدمى و لو وصل إلى مراتب الفصاحه و البلاغه يكون تكرّره موجبا لنزوله و سقوطه و هبوطه عن تلك المرتبه، و أمّا القرآن فكما يشهد به الوجدان لا يؤثر فيه التكرار

مدخل التفسير، ص: ۱۰۴

الّا التذاذا، و لا يوجب ترديده الّا بهجه و حسنا، و ليس ذلك الّا لاجل كونه كلام اللّه النازل لهدايه البشر إلى يوم القيامه، و اخراج الناس من الظلمات إلى النور، فنفس هذه الجهه ينبغى ان تعدّ من وجوه الاعجاز، كما لا يخفى.

۵- و منها: ان اسلوب القرآن يغاير اسلوب الكتب البليغه المعروفه، لانه قد وقع فيه الخلط بين المواضيع المتعدده، و المطالب المتنوعه فبينا هو يتكلم فى اصول العقائد و المعارف الحقّه اذا به ينتقل الى الوعد و الوعيد، أو الى الحكم و الامثال، او الى بيان بعض الاحكام الفرعيّه، و هكذا، كما انّه فى اثناء نقل التاريخ مثلا ينتقل الى المعارف، و لو كان القرآن مشتملا على أبواب و فصول و كان كلّ باب متعرّضا لجهه خاصّه و ناحيه معينه لكانت الفائده اعظم و الاستفاده اسهل، ضروره إن المراجع اليه لغرض المعارف فقط يلاحظ الباب المخصوص به، و الفصل المعقود له، و الناظر فيه لغرض الاحكام لم يكن متحيّرا، بل كان يراجع الى خصوص ما

عقد له من الفصل او الباب، و هكذا.

ففى الحقيقه ان القرآن مع اسلوبه الموجود المغاير لاسلوب الكتب المنظمه المشتمله على فصول متعدده حسب تعدّد مطالبها، و ابواب متنوعه حسب تنوع اغراضها و ان لم يكن البشر العادى قادرا على الاتيان بمثله و القيام بمعارضته الّا انّه مع ذلك لا يكون حائزا للمرتبه العليا من البلاغه، و الدرجه القصوى من المتانه و التنسيق لعدم كونه مبوّبا كما عرفت.

و الجواب:

انه لا بدّ من ملاحظه ان الغرض الاصلى من القرآن و نزوله ما ذا؟ فنقول:

مما لا يرتاب فيه كل باحث و ناظر أن القرآن انزل لهدايه البشر، و سوقهم الى السعاده فى الدارين، و اخراجهم من الظلمات الى النور، قال اللّه تبارك و تعالى فى سوره إبراهيم: ١ «كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ».

مدخل التفسير، ص: ١٠٥

و ليس هو كتاب فقه، او تاريخ، او اخلاق، او كلام، او فلسفه، او نحوها و من المعلوم ان الاسلوب الموجود اقرب الى حصول ذلك الغرض من التبويب، و جعل كل من تلك المطالب فى باب مستقل، فان الناظر فى القرآن- مع الوصف الفعلى- يطلع على كثير من اغراضه، و يحيط بجلّ من مطالبه الدخيله فى حصول الغرض المقصود فى زمان قصير، فبينما يتوجّه الى المبدأ و المعاد- مثلا- يطلع على احوال الماضين المذكوره للتأييد و الاستشهاد، و يستفيد من اخلاقه، و تقع عينه على جانب من أحكامه، كلّ ذلك فى وقت قليل، ففى الحقيقه يقرب قدما بل اقداما الى ذلك الهدف، و يرتقى درجه الى تلك الغايه فهو- اى القرآن- كالخطيب الذى يكون الغرض من خطابته دعوه المستمعين و هدايتهم، و سوقهم الى السعاده المطلوبه فى الدنيا

و الآـخره، فانه يفتقر فى الوصول الى غرضه الى الخلط بين المطالب المتنوّعه و ايراد فنون متعـدّده، لئلّا يمل المسـتمع اوّلا، و يقع فى طريق السعاده من جهه تأييد المطلب بقصه تاريخيه، او حكم اخلاقيه، او مثلهما ثانيا.

فانقـدح انّ الاسـلوب الموجود احدى الجهات المحسـنه، و الفضائل المختصّه بالقرآن الكريم، و لا يوجد مثله فى كتاب، و السـرّ فيه ما عرفت من امتيازه من حيث الغرض، و خصوصيّه من جهه المقصود، الذى يكون اسلوبه هذا اقرب الى الوصول اليه.

۶- و منها: انّه قـد مرّ فى بيان حقيقه المعجزه، و الامور المعتبره فى تحققها ان من جملتها السـلامه من المعارضه، و هـذا الامر لم يحرز فى القرآن، فانّه من الممكن انّه كان مبتلى بالمعارضه، و انه قـد اتى بما يماثل القرآن، و قـد اختفى علينا ذلك المماثل، و لعلّ سيطره المسلمين و اقتدارهم اقتضت خفاءه و فناءه و لو لا ذلك لكان الى الآن ظاهرا.

و الجواب عنه:

امّا أوّلا: فقد اثبتنا فى مقام الجواب عن بعض الشبهات السابقه عجزهم،

مدخل التفسير، ص: ۱۰۶

و عـدم اقتـدارهم على الاتيان بمثل القرآن، و معلوم انّه مع ثبوت عجزهم لا يبقى موقع لهذا الوهم، لانّه يتفرع على عدم الثبوت، كما هو واضح.

و امّـا ثانيا: فالـدليل على عـدم الاتيان بالمعارض، ان المعارضه لو كانت حاصـله لكانت واضـحه ظاهره، غير قابله للاختفاء، و لو طال الزمان كثيرا، ضـروره ان المخالفين لهـذا الـدين القويم، و المعاندين لهذه الشـريعه المسـتقيمه، كانوا من اوّل اليوم كثيرين- كثره عظيمه- و كانوا مترصـدين لما يوجب ضـعف الدين، و سـلب القوه عن المسـلمين، فلو كانت المعارضه و لو بسوره واحده مثل القرآن موجوده لكانت تلك لهم حجّه قويّه، ليس فوقها حجه،

و سلاحا مؤثرا ليس فوقه سلاح، و سيفا قاطعا لا يتصور اقطع منه، فكيف يمكن ان يرفعوا ايديهم عن مثل ذلك، بل المناسبه تقتضى شهرتها، و ظهورها بحيث لا يخفى على أحد.

مع انه لم يكن- حينئذ- وجه لبقاء المسلمين على اسلامهم، فانهم لم يكونوا ليتديّنوا بالدين الحنيف تعبدا، و لم يخضعوا دون النّبى الصادع للشرع تعصّبا، بل كان ذلك لاجتماع شروط المعجزه فى القرآن الكريم، و عدم اقتدار أحد على المعارضه مع الكتاب المجيد، كما هو ظاهر.

فانقدح: ان المعارض لو كان لبان، و لم يبق تحت ستره الخفاء و الكمون، فاحتمال وجود المانع عن تحقق الاعجاز ممّا لا يتحقّق من الباحث عير المتعصب، و الطالب غير العنود اصلا.

۷- و منها: ان التاريخ قد ضبط جماعه تصدّوا الاتيان بما يماثل القرآن، و أتوا بسوره او ازيد، بل بكتاب يزعمون انه لا فرق بينه و بين الفرقان، و لعلّ ملاحظه ظاهره تقضى بصحه ما يقولون، و اذن فلا يبقى موقع لاتصاف القرآن بالاعجاز، لوجود المعارض، بل المعارضات المتعدّده. و قد مرّ ان من شروط الاعجاز سلامه المعجزه عن المعارضه.

مدخل التفسير، ص: ۱۰۷

و الجواب:

اشاره

انّه لا بدّ من ملاحظه حالات تلك الجماعه، و خصوصيات حياتهم، و النظر فيما أتوا به- بعنوان المماثله- ليظهر الحال، و انّ ما أتى به هل كان لائقا بان يتّصف بهذا العنوان، و صالحا لان ينطبق عليه المعارضه للقرآن، او ان ذلک مجرد تخيّل و حسبان.

فنقول- و على اللّه التكلان-: ان هذه الجماعه القليله، و الطائفه اليسيره بين من كانت له داعيه النبوّه و السّفاره، و كان كتابه الذى جاء به بعنوان المعجزه و بين من لم يكن له تلك الدّاعيه، بل كان يزعم

انه یقـدر علی الاتیان بالمعارض من جهه اطلاعه علی الجهات الراجعه الی البلاغه، و الممیزات الأدبیّه، و بین من لم یکن له هذه العقیده ایضا، بل کان له کتاب قد اسـتفاد منه المعاندون، زعما منهم انه فی رتبه القرآن، من حیث البلاغه و الفصاحه، أو اغراء و اضلالا من دون زعم و اعتقاد.

و لا بـد من النّظر فی حالاتهم، و ان کانت نفس مخالفه مثل هؤلاء، و قیامهم فی مقام المعارضه مما یؤیـد اعجاز القرآن، و یثبت تفـوّقه و وقـوعه فی المرتبـه الـتی لاـ تکـاد تصـل الیهـا ایـدی البشـر، بـداهه ان الکتـاب الـذی اعـترف بـالعجز فی مقـابله البلغـاء المشـهورون، و الفصـحاء المعروفـون، و الادبـاء الممتـازون، و خضـع دونه المحققـون و المتبحرون، تکـون مخـالفه امثـال تلک الجماعه دلیلا علی قصور باعهم، او انحرافهم و ضلالهم، و هذا شأن کل حقیقه، و آیه کل واقعیه فان عدم خضوع افراد قلیله غیر ممتازه فی مقابلها، و عـدم تسـلیمهم لها یؤیـد صدقها، و یدلّ علی النقص فیهم، و لکن مع ذلک لا بأس بالنظر فی حالات تلک الجماعه، و فیما أتوا به بعنوان المعارضه. فنقول:

مدخل التفسیر، ص: ۱۰۸

۱- مسیلمه بن حبیب المعروف بالکذاب:

کان من اهل الیمامه، و قد ادّعی النبوه فی عصـر النبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم فی الیمامه فی طائفه بنی حنیفه، و کان ذلک بعد تشـرّفه بمحضـر النبیّ و قبوله للاسـلام، و کان یصانع کل أحد و یتألفه، و لا یبالی ان یطلع الناس منه علی قبیح، لانه لم یکن له غرض الّا الزّعامه و الرئاسه، و کان یری انّ ادّعاء النبوه طریق الی الوصول الیها، و الّا فلیس لها حقیقه و واقعیه، بل هی نوع من

الکهانه الرائجه فی تلک الاعصار، و لـذا اسـتدعی من النبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ان یشـرکه فی النبوه، او یجعله خلیفه له بعده، و قد کتب الیه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم فی العام العاشـر من الهجره: «امّا بعد فانی قد شورکت فی الارض معک، و ان لنا نصف الارض، و لقریش نصـفها، و لکن قریشا قوم یعتدون» فقدم علیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رسولان بهذا الکتاب فقال لهمـا حین قرأ کتـاب مسـیلمه: فما تقولان انتما؟ قالا: نقول کما قال، فقال، اما و اللّه لو لا ان الرّسل لا تقتل لضـربت اعناقکما ثم کتب الی مسـیلمه: «بسم اللّه الرحمن الرحیم: من محمّـد رسول اللّه الی مسـیلمه الکـذّاب، سـلام علی من اتبع الهدی امّا بعد فان الارض للّه یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین».

و کـانت معه نهـار الرجـال بن عنفوه، و کان قـد هاجر الی النبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و قرأ القرآن وفّقه فی الـدین، فبعثه معلّما لاهل الیمامه، و لیشـغب علی مسـیلمه، و لیشدد من امر المسـلمین، فکان اعظم فتنه علی بنی حنیفه من مسـیلمه، شهد له انه سمع محمّدا صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم یقول: انه قد اشرک معه، فصدقوه، و استجابوا له، و امره بمکاتبه النبی صلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و وعـده ان هو لم یقبـل ان یعینوه علیه، فکـان نهـار الرجال لا یقول شـیئا الّا تابعه علیه، و کان ینتهی الی امره، و کان یؤذن للنبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یشهد فی الاذان ان محمّدا رسول اللّه، و کان

الذی یؤذن له عبد اللّه بن النواحه، و کان الّذی یقیم له حجر ابن عمیر و یشهد له، و کان مسیلمه اذا دنا حجیر من الشهاده قال صرح حجیر فیزید

مدخل التفسیر، ص: ۱۰۹

فی صوته، و یبالغ لتصدیق نفسه و تصدیق نهار، و تضلیل من کان قد اسلم فعظم وقاره فی انفسهم.

و کان له باعتقاده معجزات و خوارق عادات شبیهه بمعجزات النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و کراماته، و من جمله ذلک انّه اتته امرأه من بنی حنیفه تکنّی بامّ الهیثم، فقالت: ان نخلنا لسحق، و ان آبارنا لجزر، فادع اللّه لمائنا و لنخلنا، کما دعا محمّد لاهل هزمان فقال یا نهار: ما تقول هذه؟ فقال: ان اهل هزمان أتوا محمّدا فشکوا بعد مائهم، و کانت آبارهم جزرا، و نخلهم انّها سحق، فدعا لهم فجاشت آبارهم، و انحنت کل نخله قد انتهت، حتی وضعت جرانها لانتهائها، فحکت به الارض حتی انشبت عروقا، ثم عادت من دون ذلک فعادت فسیلا مکمما ینمی صاعدا قال:

دعا بسجل فدعا لهم فیه، ثم تمضمض بفم منه، ثم مجّه فیه فانطلقوا به حتی فرغوه فی تلک الآبار، ثم سقوه نخلهم ففعل المنتهی ما حدثتک، و بقی الآخر الی انتهائه، فدعا مسیلمه بدلو من ماء، فدعاهم فیه، ثم تمضمض منه، ثم مجّ فیه فنقلوه فافرغوه فی آبارهم، فغارت میاه تلک الآبار، و خوی نخلهم و انّما استبان ذلک بعد مهلکه.

و من جمله ذلک انّه قال له نهار: برّک علی مولودی بنی حنیفه فقال له:

و ما التبریک؟ قال: کان اهل الحجاز اذا ولد فیهم المولود أتوا به محمّدا فحنکه، و مسح رأسه، فلم یؤت مسیلمه بصبی فحنکه و مسح رأسه

الّا قرع و لثغ.

و منهـا: انه دخـل يومـا حائطـا من حوائـط اليمـامه فتوضـأ، فقـال نهـار لصاحب الحائط: ما يمنعک من وضوء الرحمن فتسـقی به حائطک حتی یروی، و ينيل کما صنع بنو المهريّه- اهل بيت من بنی حنيفه- و کان رجل من المهريّه قـدم علی النبی صلّی اللّه عليه و آله و سلّم فاخذ وضوءه فنقله معه الی اليمامه، فافرغه فی بئره، ثم نزع و سقاه، و کانت ارضه تهوم، فرويت و جزأت، فلم تلف الّا خضراء مهتزه، ففعل فعادت يبابا لا ينبت مرعاه.

مدخل التفسير، ص: ١١٠

و منهـا: ما فی کتاب «آثار البلاد و اخبار العباد» لزکريا بن محمّـد بن محمود القزوينی من انهم طلبوا منه المعجزه، فاخرج قاروره ضيقه الرأس، فيها بيضه فآمن به بعضهم و هم بنو حنيفه اقلّ الناس عقلا، فاستخف قومه فاطاعوه، و بنو حنيفه اتخذوا فی الجاهليه صنما من العسل و السّمن يعبدونه، فاصابتهم فی بعض السنين مجاعه، فاکلوه فضحکت علی عقولهم النّاس و قالوا فيهم:

اکلت حنيفه ربّهازمن التقحم و المجاعه

لم يحـذروا من ربّهم سوء العواقب و الساعه و حکی انه رأی حمامه مقصوصه الجناح، فقال: لم تعذبون خلق اللّه، لو اراد اللّه من الطير غير الطيران مـا خلق لهـا جناحا، و انی حرّمت عليکم قصّ جناح الطائر، فقال بعضـهم: سل اللّه الـذی اعطاک آيه البيض ان ينبت له جناحـا، فقـال: ان سـألت فـانبت له جناحا فطار تؤمنون بی؟ قالوا: نعم، فقال: انّی اريـد ان اناجی ربّی، فادخلوه معی هـذا البيت حتی اخرجه وافی الجنـاح، حتی يطير فلمّـا خلا بالطير اخرج ريشا کان معه و ادخل فی قصـبه کل ريشه مقطوعه ريشه مما کان معه، فاخرجه و ارسله فطار و

آمن به جمع کثیر.

و حکی انه قال فی لیله منکره الریاح مظلمه: ان الملک ینزل الی اللیله، و لاجنحه الملائکه صلصله و خشخشه، فلا یخرجن أحدکم فان من تأمل الملائکه اختطف ببصره، ثم اتخذ صوره من الکاغذ لها جناحان و ذنب، و شدّ فیها الجلاجل و الخیوط الطوال، فارسل تلک الصّوره و حملتها الریح و النّاس باللّیل یرون الصّوره، و یستمعون صوت الجلاجل، و لا یرون الخیط، فلما رأوا ذلک دخلوا منازلهم خوفا من ان تختطف ابصارهم، فصاح بهم صائح من دخل منزله فهو آمن، فاصبحوا مطبقین علی تصدیقه.

و منها: غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب التواریخ کالطبری و غیره.

و قد ورد فی شأن الرجال بن عنفوه عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما رواه بعض الرّواه:

مدخل التفسیر، ص: ۱۱۱

من انّه جلست مع النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یوما فی رهط، معنا الرجال بن عنفوه فقال: ان فیکم لرجلا ضرسه فی النار، اعظم من أحد، فهلک القوم، و بقیت انا و الرّجال.

فکنت متخوفا حتی خرج الرجال مع مسیلمه، فشهد له بالنبوه فکانت فتنه الرجال اعظم من فتنه مسیلمه.

و بالجمله فکان مسیلمه یزعم ان له قرآنا ینزل علیه بسبب ملک اسمه «الرحمن» و کان کتابه مشتملا علی فصول و جملات، بعضها مرتّب، و بعضها مشتمل علی الحوادث الواقعه له. و القضایا المتضمّنه لاحواله و اوضاعه، و بعضها جواب عن السؤالات، و لکن الجمیع مشترک فی امر واحد و هو الدلاله علی قصور عقل صاحبه، و ضعف مرتبته العلمیّه. و جهله بحقیقه النبوه، و عدم اعتقاده بعالم الآخره و ما وراء الطّبیعه، و لذا قال فی حقّه عمّ احنف

بن قیس- بعد ملاقاته ایّاه و سؤال احنف عنه- انه کیف رأیته، ما مرجعه الی انّه لیس بنبیّ صادق، و لا کاذب حاذق.

و حکی انه جاء ابو طلحه الیمامه فقال: این مسیلمه؟ فقالوا: مه رسول اللّه فقال: لا، حتی اراه، فلمّا جاءه قال: انت مسیلمه؟ قال: نعم، قال: من یأتیک؟ مدخل التفسیر ۱۱۱ ۱ - مسیلمه بن حبیب المعروف بالکذاب: ..... ص : ۱۰۸

ل: رحمن، قال: فی نور او فی ظلمه؟ فقال: فی ظلمه، فقال: اشهد انک کذّاب، و ان محمّدا صادق، و لکن کذّاب ربیعه احب الیّ من صادق مضر.

و من جمله قرآنه: «و المنذرات زرعا، و الحاصدات حصدا، و الذاریات قمحا، و الطاحنات طحنا، و الخابزات خبزا، و الثاردات ثردا. و اللاقمات لقما، اهاله و سمنا، لقد فضلتم علی اهل الوبر، و ما سبقکم اهل المدر، ریفکم فامنعوه و المعتر فآووه، و الباغی فناوئوه.

و کان یقول: یا ضفدع ابنه ضفدع، نقی ما تنقین، اعلاک فی الماء، و اسفلک فی الطین، لا الشارب تمنعین، و لا الماء تکدرین.

و حکی عن کتاب «الحیوان» للجاحظ انه قال: ما ادری ما الّذی دعا مسیلمه الی ان یذکر اسم الضفدع، و یجعله من جمله قرآنه الّذی یزعم انه قد اوحی به.

مدخل التفسیر، ص: ۱۱۲

و کان یقول: «و الشاء و الوانها، و اعجبها السّود و البانها، و الشاه السوداء، و اللبن الابیض، انه لعجب محض، و قد حرم المذق فما لکم لا تمجعون».

و کان یقول: «الفیل و ما الفیل، و ما أدراک ما الفیل، له ذنب وثیل، و خرطوم طویل».

و ایضا یقول: «لقد انعم اللّه علی الحملی، اخرج منها نسمه تسعی، من بین صفاق وحشی».

و غیر ذلک من

الکلمات التی دلالتها علی قصور صاحبها اقوی من دلالتها علی معنی مقصود، و حکایتها عن صدورها عن المبتلی بمرض حبّ الجاه و الرئاسه اوضح من حکایتها عن صدورها عمّن یرید کشف الحقیقه، و بیان الواقعیه، کما هو ظاهر لمن یطلب الهدایه، و یتجنب طریق الضلاله.

و بالجمله: فقد حکی عن ابن عبّاس انّه قال: «کان النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد ضرب بعث اسامه فلم یستتبّ لوجع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لخلع مسیلمه و الاسود، و قد أکثر المنافقون فی تأمیر اسامه حتی بلغه، فخرج النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی النّاس عاصبا رأسه من الصداع لذلک من الشأن، و انتشاره لرؤیا رآها فی بیت عائشه، فقال: انی رأیت البارحه فیما یری النائم ان فی عضدیّ سوارین من ذهب، فکرهتهما فنفختهما فطارا فاوّلتهما هذین الکذابین: صاحب الیمامه و صاحب الیمن، و قد بلغنی ان اقواما یقولون فی اماره اسامه، و لعمری لان قالوا فی امارته لقد قالوا فی اماره ابیه من قبل، و ان کان ابوه لخلیقا للاماره، و انه لخلیق لها فانفذوا بعث اسامه» الی آخر الحکایه.

و فی تاریخ الطبری نقلا عن ابی هریره: «انه بعد وفاه النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بعث الی اهل الیمامه ابو بکر خالدا، فسار حتی اذا بلغ ثنیه الیمامه، استقبل مجاعه بن مراره- و کان سیّد بنی حنیفه- فی جبّل من قومه، یرید الغاره علی بنی عامر، و یطلب دماءهم ثلاثه و عشرون فارسا رکبانا قد عرسوا، فبیّتهم خالد فی معرسهم، فقال متی سمعتم بنا؟ فقالوا: ما سمعنا بکم، انّما خرجنا لنثأر بدم لنا

فی بنی عامر، فأمر

بهم خالد فضربت اعناقهم، و استحیا مجاعه ثم سار الی الیمامه، فخرج مسیلمه و بنو حنیفه حین سمعوا بخالد، فنزلوا بعقرباء، فحل بها علیهم و هی طرف الیمامه دون الاموال، و ریف الیمامه وراء ظهورهم، و قال شرحبیل بن مسیلمه: الیوم یوم الغیره، الیوم ان هزمتم تستردف النساء سبیات، و ینکحن غیر خطیات، فقاتلوا عن احسابکم، و امنعوا نسائکم، فاقتلوا بعقرباء، و کانت رایه المهاجرین مع سالم مولی ابی حذیفه، فقالوا نخشی علینا من نفسک شیئا، فقال: بئس حامل القرآن انا اذا، و کانت رایه الانصار مع ثابت بن شماس، و کانت العرب علی رایاتها، و مجاعه اسیر مع امّ تمیم- امرأه خالد- فی فسطاطها، فجال المسلمون جوله، و دخل اناس من بنی حنیفه علی امّ تمیم فاراد و اقتلها فمنعها مجاعه، و قال انا لها جار، فنعمت الحرّه هی فدفعهم عنها، و ترادّ المسلمون، فکرّوا علیهم فانهزمت بنو حنیفه، فقال المحکم بن الطفیل:

یا بنی حنیفه ادخلوا الحدیقه، فانی سأمنع ادبارکم، فقاتل دونهم ساعه ثم قتله اللّه، قتله عبد الرّحمن بن ابی بکر، و دخل الکفار الحدیقه، و قتل وحشی مسیلمه و ضربه رجل من الانصار فشارکه فیه.

اذا عرفت ما حکیناه من قصّه مسیلمه، و ما جاء به مضاهیا للقرآن بزعمه یظهر لک ان النکات الجالبه فی تلک القصّه، الماسّه بما نحن بصدده من ابطال ما یدعیه، و عدم لیاقه ما اتی به بذلک العنوان بان یتصف بالمعارضه و المماثله للقرآن، و ان کان وضوح ذلک بمکان لا یفتقر معه الی التوضیح و البیان امور تالیه:

أحدها: انه کان یزعم ان النبوه متقومه بالادّعاء، و انه لیس لها حقیقه

و واقعيّه، راجعه الى الارتباط الخاصّ بمبدإ الوحى و البعث من قبله، و ذلك لاستدعائه من النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم التشريك، و جعله دخيلا فى نبوّته سهيما فيها، و يدل عليه ايضا خلو كتابه عن التحدّى الذى هو الركن فى باب تحقق المعجزه.

ثانيها: اعترافه فى مكتوبه الذى ارسله الى النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى العام العاشر من الهجره بانه ايضا مثله نبى و رسول، حيث يقول فيه: «من مسيلمه رسول اللّه الى محمّد

مدخل التفسير، ص: ۱۱۴

رسول اللّه فانى قد اشركت الخ» مع ان من الواضح ان رساله النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم تكن محدوده من حيث الزمان و المكان، بل كانت رساله مطلقه عامّه ثابته الى يوم القيامه، و لذا اخبر بانه مع اجتماع الانس و الجنّ على الاتيان بمثل القرآن لا يكاد يتحقق ذلك، و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا و- حينئذ- فامّا ان يكون مسيلمه مصدقا لهذه الدّاعيه، و معتقدا لها فلازمه التصديق بعدم وجود رسول آخر، و بعجزه عن الاتيان بما يماثل القرآن، و ان ما اتى به لا ينطبق عليه هذا العنوان، فكيف يدّعى النبوه لنفسه ايضا، مع اعترافه بالقصور و العجز، و امّا ان يكون مكذّبا لتلك الدّاعيه، و معتقدا بجواز الاتيان بمثله، و انه قد اتى به فلم صدّق النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالرّساله، و وصفه بانّه ايضا نبى مثله فى مكتوبه الذى ارسل اليه، و لعمرى انّ هذا ايضا دليل واضح على انه كان يزعم ان النبوه نوع من السلطنه الظاهريه، و الزعامه الدنيويّه، و ليس لها حقيقه و واقعيّه.

ثالثها: ان

ما اتی به بعنوان الوحی- الذی قد اوحی به الیه بزعمه من اللّه السبحان، بواسطه ملک اسمه الرّحمن، و قد تقدم نقل جمله منه- ان کان الباحث الناظر قادرا علی مقایسته مع القرآن، و تشخیص عدم کونه فی مرتبته بوجه- کما هو الظاهر لمن له ادنی اطلاع من فنون الادب و اللغه العربیّه- و الّا فالدلیل علی عدم اتّصافه بوصف المماثله و المعارضه ما یستفاد مما ذکرنا سابقا، و هو انه لو کانت تلک الجملات المضحکه و الکلمات السخیفه قابله للمعارضه للقرآن لاستند بها المعاندون- علی کثرتهم- و فیهم البلغاء، و المخالفون- مع عدم قلّتهم-، و فیهم الفصحاء، و لما کان وجه لبقاء المسلمین علی عقیدتهم لوضوح عدم کونها ناشئه عن التعصب القومی، بل کانت مستنده الی الدلیل و البرهان، و من المعلوم ان قوام الدلیل بعدم وجود المعارض، فمع وجوده لا یبقی له مجال.

فاذن: الدلیل الواضح علی نقصان مرتبه تلک الکلمات عدم اعتناء المخالف و المؤالف بها، مع ان المعاندین کانوا یتشبثون بکل حشیش لاطفاء نور النبوه، و سلب

مدخل التفسیر، ص: ۱۱۵

وصف الاعجاز عن المعجزه الباقیه الوحیده، و تضعیف الامّه الاسلامیه بکل حیله، و ترویج المله الباطله بکل طریقه، کما هو غیر خفی علی من له ادنی بصیره.

۲- سجاح بنت الحارث بن سوید:

تنبأت بعد موت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالجزیره فی بنی تغلب فاستجاب لها هذیل، و ترک التنصّر، و هؤلاء الرؤساء الذین اقبلوا معها لتغزو بهم أبا بکر، فلما انتهت الی الحزن راسلت مالک بن نویره، و دعته الی الموادعه، فاجابها و فثأها عن غزوها، و حملها علی احیاء من بنی تمیم قالت: نعم فشأنک بمن رأیت، فانّی انما انا امرأه

من بنی یربوع، و ان کان ملک فالملک ملککم.

و کانت راسخه فی النصرانیّه قد علمت من علم نصاری تغلب، و امرت متابعیه بالتوجّه الی الیمامه، و المنازعه مع مسیلمه، فقالوا: انّ شوکه اهل الیمامه شدیده، و قد غلظ امر مسیلمه، فقال: علیکم بالیمامه و دفّوا دفیف الحمامه، فانّها غزوه صرامه، لا یلحقکم بعدها ملامه، فنهدت لبنی حنیفه، و بلغ ذلک مسیلمه فهابها، و خاف ان هو شغل بها ان یغلبه، مخالفوه فاهدی لها، ثم ارسل الیها یستأمنها علی نفسه، حتی یأتیها فنزلت الجنود علی الأمواه، و اذنت له و أمنته فجاءها وافدا فی اربعین من بنی حنیفه.

و فی روایه اخری: ان مسیلمه لما نزلت به سجاح اغلق الحصن دونها، فقالت له سجاح انزل، قال فنحّی عنک اصحابک، ففعلت، فقال مسیلمه اضربوا لها قبّه، و جمّروها لعلّها تذکر الباه، ففعلوا فلما دخلت القبّه نزل مسیلمه فقال: لیقف هاهنا عشره، و هاهنا عشره، ثم دارسها فقال ما اوحی الیک فقالت: هل تکون النساء یبتدئن و لکن ائت ما اوحی الیک، قال: أ لم تر الی ربّک کیف فعل بالحملی، اخرج منها نسمه تسعی من بین صفاق وحشی، قالت و ما ذا ایضا؟ قال: اوحی الیّ ان اللّه خلق النساء افراجا، و جعل الرجال لهنّ ازواجا، فنولج فیها قعسا ایلاجا، ثم نخرجها اذا نشاء اخراجا، فینتجن لنا سخالا انتاجا، قالت اشهد انّک نبیّ قال: هل لک

ان اتزوّجک فآکل بقومی و قومک العرب؟ قالت: نعم الی ان قال بذلک اوحی الیّ، فاقامت عنده ثلاثا ثم انصرفت الی قومها، فقالوا ما عندک؟ قالت کان علی الحقّ فاتّبعته فتزوجته قالوا: فهل اصدقک شیئا؟ قالت: لا، قالوا ارجعی

اليه فقبيح بمثلك ان ترجع بغير صداق، فرجعت فلما رآها مسيلمه اغلق الحصن و قال: مالک قالت:

اصدقنی صداقا قال: من مؤذّنک؟ قالت: شبث بن ربعی الرّياحی قال علیّ به فجاء فقال: ناد فی اصحابک ان مسيلمه بن حبيب رسول اللّه قد وضع عنكم صلاتين ممّا اتاكم به محمّد: صلاه العشاء الآخره، و صلاه الفجر، فانصرفت و معها اصحابها.

و عن الكلبی انّ مشيخه بنی تميم حدثوه ان عامه بنی تميم بالرمل لا يصلّونهما.

و فی روايه: صالحها علی ان يحمل اليها النصف من غلّات اليمامه، و أبت الّا السنه المقبله، يسلفها فباح لها بذلک، و قال: خلّفی علی السّلف من يجمعه لک، و انصرفی انت بنصف العام فرجع فحمل اليها النصف، فاحتملته و انصرفت به الی الجزيره، و خلفت جماعه لينجز النصف الباقی.

و كان من جمله ما تدّعی انه الوحی قولها: «يا ايّها المؤمنون المتقون لنا نصف الارض و تعريش نصفها و لكن قريشا قوم يبغون». و لكنّها اسلمت آخر الامر و ارتدت عن دعواها النبوّه و اثبتت ان دعواها كانت لغرض الازدواج مع مسيلمه الكذاب.

و الانصاف: انّ اجتماع الكذابين، و ازدواج المنحرفين فيه من الكفاءه فی البين ما لا يخفی، و حال الثمره الحاصله اوضح.

۳- عبهله بن كعب المعروف بالاسود «كذاب العنسی ذی الخمار»

لانه كان يدعی الوحی اليه بسبب ملک له خمار، كان كاهنا شعباذا، و كان يريهم الاعاجيب، و يسبی قلوب من سمع منطقه، و هو الّذی عبّر عنه النبی صلّی اللّه عليه و آله و سلّم فی قصّه الرؤيا المتقدمه بصاحب اليمن.

كان رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم جمع لباذام- حين اسلم و اسلمت اليمن- عمل اليمن كلّها و امّره علی جميع مخالفيها، فلم يزل عامل رسول اللّه صلّی

اللّه علیه و آله و سلّم ایّام حیاته،

مدخل التفسیر، ص: ۱۱۷

فلم یعزله عنها و لا عن شی ء منها، و لا اشرک معه فیها شریکا حتی مات باذام، فلمّا مات فرّق عملها بین جماعه من اصحابه، و کان من تلک الجماعه ابن باذام المسمّی ب «شهر» الی ان توجّه الاسود نحو صنعاء الیمن، و کان معه سبعمائه فارس سوی الرکبان، و قد خرج الیه شهر بن باذام الذی کان عاملا علی صنعاء، و قاتل معه و قتل ابن باذام، و غلب الاسود علی صنعاء، و تزوج امرأته شهر و هی ابنه عمّ فیروز الذی اسند الاسود امر الانباء الیه و الی دازویه، و فی هذا الزمان کتب الیهم النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بکتاب یأمرهم فیه بالقیام علی دینهم، و النهوض فی الحرب و العمل فی الاسود، امّا غیله و امّا مصارمه. فعزموا علی قتله، و اخبروا بعزیمتهم امرأته، و وافقتهم علی ذلک، و هدتهم علی کیفیه الوصول الیه بقولها: هو متحرز متحرّس، و لیس من القصر شی ء الّا و الحرس محیطون به غیر هذا البیت، فاذا امسیتم فانقبوا علیه، فانّکم من دون الحرس، و لیس دون قتله شی ء، و قالت: انّکم ستجدون فیه سراجا و سلاحا.

قالوا: ففعلنا مثل ما قالت فنقبنا البیت من خارج، ثم دخلنا و فیه سراج تحت جفنته، و اذا المرأه جالسه فعاجله واحد و خالطه و هو مثل الجمل، فاخذ برأسه فقتله فدقّ عنقه، و وضع رکبته فی ظهره، فدقّه ثم قام لیخرج فاخذت المرأه بثوبه، و هی تری انه لم یقتله.

فقالت: این تدعنی؟ قال اخبر اصحابی بمقتله، فأتانا فقمنا معه، فاردنا حزّ رأسه، فحرّکه الشیطان فاضطرب،

فلم يضبطه فقلت اجلسوا على صدره، فجلس اثنان على صدره، و اخذت المرأه بشعره و سمعنا بربره فالجمته بمئلاه، و امرّ الشفره على حلقه، فخار كاشدّ خوار ثور سمعته قط، فابتدر الحرس الباب- و هم حول المقصوره- فقالوا: ما هذا ما هذا؟ فقالت المرأه: النبيّ يوحى اليه فخمد و نحن نأتمر كيف نخبر اشياعنا، فاجتمعنا على النداء بشعارنا الذى بيننا و بين اشياعنا، ثم ينادى بالاذان، فلما طلع الفجر نادى دازويه بالشعار، ففزع المسلمون و الكافرون، و تجمع الحرس فاحاطوا بنا، ثم ناديت بالاذان و توافت خيولهم الى الحرس فناديتهم:

مدخل التفسير، ص: ۱۱۸

اشهد انّ محمّدا رسول اللّه و ان عبهله كذّاب و ألقينا اليهم رأسه.

۴- طليحه بن خويلد الأسدى:

و قد نزل على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى السنّه التاسعه مع وفد أسد بن خزيمه، و اسلم ثم رجع و ارتدّ، فادّعى النبوّه، فوجّه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ضرار بن الأزور الى عمّاله على بنى أسد فى ذلك، و امرهم بالقيام فى ذلك على كل من ارتدّ، فاشجوا طليحه و اخافوه، و نزل المسلمون بواردات، و نزل المشركون بسميراد، فما زال المسلمون فى نماء، و المشركون فى نقصان، حتى همّ ضرار بالمسير الى طليحه فلم يبق الّا اخذه سلما الّا ضربه كان ضربها بالجراز فنبا عنه، فشاعت فى الناس فأتى المسلمون- و هم على ذلك- بخبر موت نبيّهم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و قال ناس من الناس لتلك الضربه ان السّلاح لا يحيك فى طليحه، فما امسى المسلمون من ذلك اليوم حتى عرفوا النقصان، و ارفض الناس الى طليحه و استطار امره.

فلما مات رسول اللّه صلّى اللّه

عليه و آله و سلّم قام عينيه بن حصن فى غطفان فقال: ما اعرف حدود غطفان منذ انقطع ما بيننا و بين بنى أسد، و انّى لمجدّد الحلف الّذى كان بيننا فى القديم، و متابع طليحه، و اللّه لان نتّبع نبيّا من الحليفين احبّ الينا من ان نتبع نبيّا من قريش، و قد مات محمّد و بقى طليحه فطابقوه على رأيه ففعل و فعلوا.

ثم ان أبا بكر لما رجع اليه اسامه، و من كان معه من الجيش امر خالدا ان يصمد لطليحه و عينيه و هما على بزاخه ماء من مياه بنى أسد، و خرج اليه عينيه مع طليحه فى سبعمائه من بنى فزاره، و وقع بينهم قتال شديد، و طليحه متلفف فى كساء له بفناء بيت له من شعر، يتنبّأ لهم و الناس يقتتلون، فلمّا هزّت عينيه الحرب و ضرس القتال كرّ على طليحه، فقال: هل جاءك جبرئيل بعد؟ قال: لا فرجع فقاتل حتى اذا ضرس القتال، و هزته الحرب كرّ عليه فقال لا أبا لك أ جاءك جبرئيل بعد؟

قال: لا و اللّه، ثم رجع فقاتل حتى اذا بلغ كرّ عليه فقال: هل جاءك جبرئيل بعد؟

قال: نعم قال: فما ذا قال لك؟ قال: قال لى: ان لك رحا كرحاه، و حديثا لا تنساه

مدخل التفسير، ص: ۱۱۹

فقال عينيه: اظنّ ان قد علم اللّه انه سيكون حديث لا تنساه، يا بنى فزاره هكذا فانصرفوا فهذا و اللّه كذّاب، فانصرفوا و انهزم الناس، فغشوا طليحه يقولون ما ذا تأمرنا، و قد كان اعدّ فرسه عنده، فلما ان غشوه يقولون ما ذا تأمرنا، قام فوثب على فرسه و حمل امرأته ثم نجا بها، و قال من استطاع

منکم ان یفعل مثل ما فعلت، و ینجو باهله فلیفعل، فلما اوقع اللّه بطلیحه و فزاره ما اوقع، اقبل اولئک یقولون: ندخل فیما خرجنا منه، و نؤمن باللّه و رسوله، و نسلّم لحکمه فی اموالنا و انفسنا.

و قد اسلم طلیحه بعد ذلک حین بلغه ان اسدا و غطفان و عامر قد اسلموا، ثم خرج نحو مکه معتمرا فی اماره ابی بکر، و مرّ بجنبات المدینه فقیل لأبی بکر:

هذا طلیحه فقال ما اصنع به خلّوا عنه، فقد هداه اللّه للاسلام، و مضی طلیحه نحو مکه فقضی عمرته ثم اتی عمر الی البیعه حین استخلف، فقال له عمر انت قاتل عکاشه و ثابت، و اللّه لا احبّک ابدا، فقال ما تهمّ من رجلین اکرمهما اللّه بیدی، و لم یهنّی بایدیهما، فبایعه عمر ثم قال له یا خدع ما بقی من کهانتک، قال نفخه او نفختان بالکیر، ثم رجع الی دار قومه فاقام بها حتی خرج الی العراق.

و بالجمله: فیزعم فی زمان ادّعائه للنبوه أن ملکا ینزل الوحی علیه و اسمه «ذو النون» او «جبرئیل» و لکنّه لم یدّع کتابا لنفسه و کان من جمله ما یدّعی الوحی علیه ما حکاه عنه فی معجم البلدان من قوله: «ان اللّه لا یصنع بتعفیر وجوهکم و قبح ادبارکم شیئا فاذکروا اللّه قیاما فان الرغوه فوق الصریح». و الرغوه- مثلثه الراء- من اللبن ما علیه من الزّبد.

و ما حکاه الطبری عن رجل من بنی أسد حین اتی به خالدا و سأل عنه عما یقول طلیحه لهم من قوله: «و الحمام و الیمام، و الصرد الصّوام، قد ضمن قبلکم باعوام لیبلغن ملکنا العراق و الشام» و الیمام الحمام البرّی.

۵- النضر بن الحارث بن کلده

و هو و

عقبه بن ابى معيط، و العاص بن وائل السّهمى هم الذين بعثتهم قريش

مدخل التفسير، ص: ۱۲۰

الى نجران ليتعلّموا مسائل يسألونها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و عن المناقب عن الكلبى كان النضر بن الحارث يتّجر فيخرج الى فارس، و يشترى اخبار الاعاجم، و يحدّث بها قريشا، و يقول: «انّ محمّدا يحدثكم بحديث عاد و ثمود و انا احدثكم بحديث رستم و اسفنديار فيستملحون حديثه و يتركون استماع القرآن فنزل: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ» لقمان- ۶.

و نقل ان فى ايّام الشعب كان من دخل مكه من العرب لا يجرأ ان يبيع من بنى هاشم شيئا، و من باع منهم شيئا انتهبوا ماله، و كان النضر و رفيقاه و ابو جهل يخرجون من مكه الى الطرقات التى تدخل مكّه، فمن رأوه معهم ميره نهوه ان يبيع من بنى هاشم شيئا، و يحذّرون ان باع منهم شيئا ان ينهبوا ماله.

هذا و لكن الرجل لم يكن له داعيه النبوه، و لكنه يزعم امكان المعارضه مع القرآن، و لاجل حماقته لم يعتن به المورّخون و الادباء، و لم يقع شى ء مما اتى به بهذا العنوان موردا لتوجه من له ادنى خبره بالبلاغه و الفصاحه، فضلا عن غيرهما من الشئون المختلفه الموجوده فى القرآن المثبته لاعجازه، كما عرفت شطرا منها فيما تقدّم.

۶- ابو الحسن عبد اللّه بن المقفع الفارسى:

الفاضل المشهور الماهر فى صنعه الانشاء و الادب، كان مجوسيّا اسلم على يد عيسى بن علىّ عم المنصور بحسب الظاهر، و كان كابن ابى العوجاء، و ابن طالوت، و ابن الاعمى على طريق الزندقه، و هو الذى عرّب كتاب «كليله و دمنه» و صنف الدرّه اليتيمه، و كان كاتبا لعيسى المذكور.

و قد

زعم بعض انه عارض القرآن مدّه، ثم ندم عن ذلک و مزّق ما کتبه فی هذه الجهه، و نقل ان السّبب فی ندامته، و رجوعه عن عزیمته انّه حینما کان یعارض القرآن وصل الی هذه الآیه الشریفه: «یا أَرْضُ ابْلَعِی ماءَکِ وَ یا سَماءُ أَقْلِعِی» فقال:

ان المعارضه مع هذه الآیه خارجه عن الاستطاعه البشریّه، فرفع الید عنها و مزّق

مدخل التفسیر، ص: ۱۲۱

ما کتبه فی ذلک.

قال الرّافعی صاحب کتاب «اعجاز القرآن» فی تعریف الرجل: «زعموا انه اشتغل بمعارضه القرآن مدّه، ثم مزّق ما جمع و استحیا لنفسه من اظهاره» ثم قال:

«و هذا عندنا انّما هو تصحیح من بعض العلماء، و لما تزعمه الملحده من ان کتاب «الدره الیتیمه» «۱» لابن المقفع، هو فی معارضه القرآن فکان الکذب لا یدفع الّا بالکذب، و اذا قال هؤلاء ان الرجل قد عارض و اظهر کلامه ثقه منه بقوّته و فصاحته، و انه فی ذلک من وزن القرآن و طبقته، و ابن المقفع هو من هو فی هذا الامر قال اولئک: بل عارض و مزّق و استحیا لنفسه.

اما نحن فنقول: ان الرّوایتین مکذوبتان جمیعا، و ان ابن المقفع من ابصر النّاس باستحاله المعارضه، لا لشی ء من الاشیاء الّا لانه من ابلغ الناس، و اذا قیل لک: ان فلانا یزعم امکان المعارضه، و یحتج لذلک، و ینازع فیه فاعلم ان فلانا هذا فی الصّناعه أحد رجلین اثنین: امّا جاهل یصدق فی نفسه، و امّا عالم یکذب علی النّاس، و ان یکون (فلان) ثالث ثلاثه، و انما نسبت المعارضه لابن المقفع دون غیره من بلغاء النّاس، لان فتنه الفرق الملحده انما کانت بعده، و کان البلغاء کافه لا یمترون فی اعجاز

القرآن، و ان اختلفوا فی وجه اعجازه، ثم کان ابن المقفع متّهما عند الناس فی دینه، فدفع بعض ذلک الی بعض، و تهیأت النسبه من الجمله، و لو کانت الزندقه فاشیه ایّام عبد الحمید الکاتب، و کان متّهما بها، او کان له عرق فی المجوسیّه لما اخلته

---

(۱) کتب فی الـذیل فی شأن الکتاب: «طبع هـذا الکتاب مرارا و هو من الرسائل الممتعه، یعـد طبقه من طبقات البلاغه العربیه، و لکنه فی المعارضه لیس هناک لا قصدا و لا مقاربه، و نحن لا نری فیه شیئا لا یمکن ان یؤتی باحسن منه، و ما کل ممتع ممتنع.

و قـال الباقلانی: انه منسوخ من کتـاب بزرجمهر فی الحکمه، و هـذا هو الرأی، فان ابن المقفع لم یکن الا مترجما، و کان ینحط اذا کتب، و یعلو اذا ترجم، لان له فی الاولی عقله، و فی الثـانیه کل العقول، و فی «الیتیمه» عبارات و اسالیب مسروقه من کلام الامام علی (ع)».

مدخل التفسیر، ص: ۱۲۲

احدی الروایات من زعم المعارضه، لا لانه زندیق، و لکن لانه بلیغ یصلح دلیلا للزنادقه.

و زعم هؤلاء الملحده ایضا ان حکم قابوس بن وشـمگیر، و قصـیصه هی من بعض المعارضه للقرآن، فکانهم یحسبون ان کل ما فیه ادب و حکمه و تاریخ و اخبار فتلک سبیله، و ما ندری لمن کانوا یزعمون مثل هذا و مثل قولهم: ان القصائد السبع المسـماه بالمعلّقات هی عدم معارضه للقرآن بفصاحتها» (انتهی کلامه) و حدیث قتله معروف مذکور فی التواریخ و السّیر.

۷- ابو الحسین احمد بن یحیی «المعروف بابن الراوندی»

.«۱»

و قـد وقع الخلاف فی ترجمه الرجـل بین العامّه و الخاصّه، بحیث اذا قصـرنا النظر علی خصوص الطائفه الاولی، و ما ترجموه به الرّجل لکان اللازم الحکم

علیه بـانه من الملاحـده، و الطـاعنین علی الاسـلام، بـل علی جمیع الادیـان، و اذا لاحظنـا، مـا قاله الخاصّه فی شأنه- سیّما بعض الاعلام الاقدمین- لکان اللازم الرجوع عن ذلک، و الحکم بخلافه، بل بانه من خواصّ الشیعه و اعلامهم، و لا بأس بایراد کلام الفریقین، و نقتصـر ممـا قـاله العـامّه علی مـا اورده الرافعی فی کتـابه «اعجـاز القرآن» متنـا و هامشـا بعین الفـاظه قال بعـد العنوان المذکور:

«کـان رجلاـ غلبت علیه شـقوه الکلاـم، فبسـط لسانه فی مناقضه الشـریعه، و ذهب یزعم و یفتری، و لیس ادلّ علی جهله، و فساد قیاسه، و انه یمضی فی قضیه لا برهان له

---

(۱) فی هامش اعجاز القرآن: «توفی سنه ۲۹۳ علی روایه ابی الفداء، و فی کشف الظنون سنه ۳۰۱، و فی وفیات ابن خلکان سنه ۳۴۵ و قیل ۳۵۰ و لعل الاولی اقرب، و کان هذا الرجل من المعتزله، ثم خالفهم فنبذوه، و اشـتدوا علیه، فحمله الغیظ علی ان مال الی الرافضه، قالوا: لانه لم یجد فرقه من فرق الامه تقبله، ثم الحد فی دینه، و جعل یصـنف الکتب للیهود و النصاری و غیرهم فی الطعن علی الاسلام، و هلک فی منزل رجل یهودی اسمه ابو عیسی الاهوازی، و کان یؤلف له الکتب».

بها من قوله فی کتاب «الفرید» «۱»: ان المسلمین احتجوا لنبوه نبیهم بالقرآن الذی تحدّی به النبیّ، فلم تقدر علی معارضته، فیقال لهم: اخبرونا لو ادعی مـدّع لمن تقـدم من الفلاسـفه مثل دعواکم فی القرآن، فقال: الـدلیل علی صـدق بطلمیوس و اقلیـدس: ان اقلیدس ادّعی ان الخلق یعجزون عن ان یأتوا بمثل کتابه أ کانت نبوته تثبت».

ثم اجاب الرافعی عنه بما لیس بجواب

بـل الجواب عنه مـا ذكرنـاه فی ردّ بعض الاوهـام السّابقه. ثم قال: «و قـد قيل ان الرجل عارض القرآن بكتاب سـماه «التاج» و لم نقف على شـی ء منه فی كتـاب من الكتب، مع ان أبـا الفـداء نقـل فی تـاريخه ان العلماء قـد اجابوا عن كل ما قاله من معارضـه القرآن و غيرها من كفريّاته، و بيّنوا وجه فساد ذلک بالحجـج البالغه، و الذی نظنّه ان كتاب «ابن الراوندی» انّما هو فی الاعتراض على القرآن و معارضـته على هذا الوجه من المناقضه، كما صـنع فی سائر كتبه كالفريد، و الزّمرده، و قضـيب الذهب، و المرجان «۲» فانّها فيما وصـفت به ظلمات بعضـها فوق بعض، و كلّها اعتراض على الشريعه و النبوه بمثل تلک السخافه الّتی لا يبعث عليها عقل صحيح و لا يقيم وزنها علم راجح «۳» و قد ذكر المعرّی هذه الكتب فی

---

(۱) فيه ايضا: «و فی تاريخ ابی الفداء «الفرند» و هو تصـحيف و هذا الكتاب وضعه ابن الراوندی فی الطعن على النبی، و قد ردوا عليه و نقضوه».

(۲) فی هـامش الاعجـاز: «يخيـل الينا ان ابن الراونـدی كان ذا خيال، و كان فاسـد التخيل و الا فما هـذه الاسـماء، و اين هی مما وضـعت له؟ و الخيـال الفاسـد اشـد خطرا على صـاحبه من الجنون، لانه فساد فی الـدماغ، و لانه حـديث متوثب، فما يملک معه الدين و لا العقل شيئا، و اظهر الصفات فی صاحبه الغرور».

(۳) فيه ايضا: «كتبنا هـذا للطبعه الاولى، ثم وقفنا بعـد ذلک على ان كتاب التاج يحتـج فيه صاحبه لقـدم العالم، و انه ليس للعالم صانع و لا مدبر و لا محدث و لا خالق، اما كتابه الذی يطعن فيه

على القرآن فاسمه «الدامغ» قالوا انه وضعه لابن لاوى اليهودى، و طعن فيه على

مدخل التفسير، ص: ۱۲۴

رساله الغفران، و فى الرجل حسابه عليها، و بصق على كتبه مقدار دلو من السجع.

و ناهيك من سجع المعرّى الذى يلعن باللفظ قبل ان يلعن بالمعنى، و مما قاله فى التّاج: «و امّا تاجه فلا يصلح ان يكون نعلا، و هل تاجه الّا كما قالت الكاهنه:

«افّ و تفّ، و جورب و خفّ، قيل و ما جورب و خفّ قالت: و اديان بجهنّم» و هذا يشير الى ان الكتاب كذب و اختلاق، و صرف لحقائق الكلام كما فعلت الكاهنه، و الّا فلو كانت معارضته لنقض التحدّى- و قد زعم انه جاء بمثله- لما خلت كتب التاريخ و الادب و الكلام من الاشاره الى بعض كلامه فى المعارضه، كما اصبنا من ذلك لغيره «۱» (انتهى ما فى كتاب الاعجاز).

و نقل ان الكتب التى صنفها: هى:

۱- التاج فى قدم العالم.

نظم القرآن، و قد نقضه عليه الخياط و ابو على الجبائى قالوا: و نقضه على نفسه، و السبب فى ذلك انه كان يؤلف لليهود و النصارى الثنويه، و اهل التعطيل باثمان يعيش منها، فيضع لهم الكتاب بثمن يتهددهم بنقضه و افساده اذا لم يدفعوا لهم ثمن سكوته.

قال ابو العباس الطبرى: انه صنف لليهود كتاب «البصيره» ردا على الاسلام، لاربعمائه درهم اخذها من يهود سامراء، فلما قبض المال رام نقضه حتى اعطوه مائه درهم اخرى، فامسك عن النقض. اما ما قيل من معارضته للقرآن فلم يعلم منها الا ما نقله صاحب «معاهد التخصيص» قال: اجتمع ابن الراوندى هو و ابو على الجبائى يوما على جسر بغداد، فقال له يا أبا على الا تسمع

شیئا من معارضتی للقرآن و نقضی له؟ قال الجبائی: انا اعلم بمخازی علومک، و علوم اهل دهرک، و لکن احاکمک الی نفسک فهل تجد فی معارضتک له عذوبه و هشاشه، و تشاکلا و تلاؤما و نظما کنظمه، و حلاوه کحلاوته؟ قال: لا و اللّه، قال: قد کفیتنی فانصرف حیث شئت. و یقال: ان ابن الراوندی کان ابوه یهودیا فاسلم، و الخلاف فی امره کثیر و بلغت مصنفاته مائه کتاب و اربعه عشر کتابا».

(۱) فیه ایضا: فی ص ۱۱۱ ج ۲ من هامش الکامل اسماء الذین کانوا یطعنون علی القرآن، و یصنعون الاخبار و یبثونها فی الامصار، و یضعون الکتب علی اهله.

مدخل التفسیر، ص: ۱۲۵

۲- الزمرد فی ابطال الرّساله.

۳- نعت الحکمه فی الاعتراض بالباری تبارک و تعالی من جهه تکلیفه للعباد.

۴- الدامغ فی الطعن علی نظم القرآن.

۵- القضیب فی حدوث علم الباری.

۶- الفرید فی الطعن علی النبیّ.

۷- المرجان فی اختلاف اهل الاسلام.

و حکی انه قد نقض علی اکثر کتبه، و ردّه ابو الحسن الخیاط و ابو علی الجبائی، هذا حال الرجل فی محیط العامّه.

و امّا اصحابنا فقد ذکر المحدث القمّی- قدس سره- فی کتاب «الکنی و الالقاب» الرّجل و وصفه بالعالم المقدّم المشهور، له مقاله فی علم الکلام، و له مجالس و مناظرات مع جماعه من علماء الکلام، و له من الکتب المصنّفه نحو من مائه و اربعه عشر کتابا، قال: «و کان عند الجمهور یرمی بالزندقه و الالحاد، و حکی عن الروضات انه قال: و عن ابن شهرآشوب فی کتابه المعالم ان ابن الرّاوندی هذا مطعون علیه جدّا، و لکنه ذکر السیّد الاجل المرتضی فی کتابه الشافی فی الامامه انّه انما عمل الکتب التی

قد شنع بها عليه مغالطه للمعتزله ليبين لهم عن استقصاء نقصانها، و كان يتبرأ منها تبرأ ظاهرا، و ينتحى من علمها و تصنيفها الى غيره، و له كتب سداد، مثل كتاب الامامه، و العروس ثم قال: ساق صاحب الروضات الكلام فى ترجمته و فى آخره ان صاحب رياض العلماء قال: ظنّى ان السيّد المرتضى نص على تشيّعه و حسن عقيدته فى مطاوى الشافى او غيره» انتهى.

و من ذلك يظهر ان رمى الجمهور له بالزندقه و الالحاد انما كان لاجل استبصاره، و اتّباعه لمذهب الحقّ، و اختياره التشيع و العقيده الصحيحه، و لذا طعنوا عليه بانّ اختياره لذلك انّما هو لاجل انه لم يجد فرقه من فرق الامّه تقبله، تلويحا بانّه ليست الشيعه من فرق الامه الاسلاميّه و الحكم هو العقل و الوجدان، و الحاكم هو

مدخل التفسير، ص: ۱۲۶

الدليل و البرهان.

۸- كاتب «۱» رساله «حسن الايجاز»

و هو كتيب صدر من المطبعه الانكليزيّه الامريكانيّه ببولاق مصر سنه ۱۹۱۲ الميلاديّه، فانّه ذكر فى رسالته انه يمكن معارضه القرآن بمثله، و اتى بهذا العنوان جملا اقتبسها من القرآن، مع تغيير بعض الفاظه، و حذف بعض آخر، مثل ما ذكر فى معارضه سوره الكوثر من قوله: «انا اعطيناك الجواهر، فصّل لربّك و جاهر، و لا تعتمد قول ساحر» و ما ذكر فى معارضه سوره الفاتحه من قوله: «الحمد للرحمن، ربّ الاكوان، الملك الديّان، لك العباده و بك المستعان، اهدنا صراط الايمان» و زعم ان هذا القول و اف لجميع مقاصد سوره الفاتحه، و يمتاز عنها بكونه اخصر منها.

اقول: لا بدّ قبل المقايسه بين جمله- التى اتعب بها نفسه، مع كونها مقتبسه من الكتاب- و بين السّورتين من بيان معنى المعارضه، و تعليم هذا

الکـاتب الجاهـل و هـدايته الى حقيقه هـذه اللفظه، و توضـيح مفهومهـا، و ان المـألوف فى معارضه کلام من نثر او نظم ما ذا؟ أ فيصدق معنى معارضه الشـعر- مثلا- بان يأتى المعارض بذلک الشـعر، مع تغيير فى بعض الفاظه بوضع لفظ آخر يتّحد معناه معه مکـانه، فاذا کانت حقيقه المعارضه متحققه بـذلک، فلا يکون من له ادنى اطلاع من لغه ذلک الشـعر عاجزا عن الشـعر و الاتيان بالمعارض، و ان لم يکن له القريحه الخاصه الشـعريّه الباعثه له على ذلک بوجه اصلا، بحيث لا يکاد يقدر على الاتيان ببيت من عنـد نفسه، و هل تکون المعارضه مع الکاتب بتبـديل بعض الالفاظ، و حذف البعض الآخر، فاذن تکون معارضه کل کلام بهذه المثابه ممکنه جدّا، کانت المعارضه بهذا النحو غير مقدوره لمعاصرى نزول الکتاب من الفصحاء البارعين، و البلغاء المتبحرين.

و کـان مضـىّ ثلاث عشر قرنـا من حين النزول لازمـا لاـن يعلو مسـتوى العلم و يـدرج البشـر مراتب الکمال، ليظهر کاتب هـذه الرساله، و يقدر على الاتيان بالمعارض

---

(١) و الکاتب مؤلف امريکى يسمى و يستعار بنصر الدين ظافر.

مدخل التفسير، ص: ١٢٧

بمثـل مـا ذکر، بعـد مـا لم يکن فى تلـک القرون من کـان قادرا على الاتيان بمثله، و اذا کان الامر کـذلک فکان ينبغى له ادّعاء النبوه و التحدّى بما اتى به من الکلمات، لانّ المفروض عدم قدره غيره على الاتيان بمثله و الّا لاتى به.

فمتى ينزل البشـر عن مرکب الهوى و العصبيه المهلکه، و متى يلقى زمام امور عقائده و افعاله على العقل السـليم، و متى ينکشف له ان اضلال الناس بما لا يعتقد به من اشد المعاصى و اعظم الجرائم، و ممّا لا يستأهل لان

یعفی عنه، و یغض منه، و لکن الاسف- کماله- من جهل النّاس، و بعدهم عن الحقائق، و تخیّلهم ان مثل کاتب الرساله ممّن له حظ وافر من العلم، و لا- یقصد من نشر رسالته الّا نشر العلم، و کشف الحقیقه، مع انه من الواضح کون مثله اجیرا لعمّ-ال الاستعمار، ناشرا لافکارهم السخیفه، و نوایاهم السیّئه التی لا تنتهی الّا الی خذلان المسلمین، و تضعیف عقائدهم، و نهب اموالهم، و السلطه علیهم، کما هو ظاهر.

و لعمری ان مثل ذلک مما یوجب الطمأنینه للنفس بان البشر مع ادّعائه السیر الکمالی، و الرّقی العلمی لا یکون الّا فی القوس النزولی، و السیر الانحطاطی، فان العرب فی الجاهلیه- مع شده تعصبهم، و بعدهم عن الحقائق و المدنیّه- قد عرفوا حقیقه المعارضه، و اعترفوا بعجزهم عن الاتیان بما یماثل القرآن، مع کون امتیازهم فی ذلک العصر، من حیث البلاغه و الفصاحه فقط، فلذا آمن به بعض، و قال غیره: «ان هذا الّا سحر یؤثر»، و امّا فی هذا العصر فلا معرفه لمثل الکاتب بهذه الحقیقه، فتراه یأتی بمثل ما ذکر بعنوان المعارضه، و یفتخر بهذا المبلغ العلمی، و هذه الدرجه من الادراک.

و بالجمله: فمعنی المعارضه الراجعه الی الاتیان بما فی عرض الکلام الاوّل، و فی رتبته و درجته عباره عن الاتیان بکلام مستقل فی جهاته الراجعه الی الفاظه و ترکیبه و اسلوبه، و مع ذلک کان متّحدا مع الکلام الاوّل فی جهه من الجهات، او غرض من الاغراض، و هذا المعنی لا یکون موجودا فی الجمل المذکوره.

مدخل التفسیر، ص: ۱۲۸

مع انه سرق قوله فی معارضه سوره الکوثر من مسیلمه الکذاب الذی یقول:

«انا اعطیناک الجماهر، فصل لربک و هاجر، انّ

مبغضک رجل کافر» و کم من المماثله و السنخیّه بین السارق و المسروق منه، من جهه اعتقاد کلیهما ببطلان مدّعاهما، و وقوعهما مغلوبین لهوی النفس و حبّ الجاه و الطمع فی مطامع الدنیا الزائله غیر الباقیه، و الغفله عن عالم الآخره، و العقوبات المعدّه لمضلّی النّاس. و امّا المقایسه بین ما ذکره و بین الکتاب الّذی لا یقایس علیه شی ء، و لیس کمثله کتاب، فنقول:

ان تبدیل کلمه «الکوثر» بلفظ «الجواهر» مما لا مسوّغ له، فان اعطاء الجواهر التی هی من شئون هذه الدنیا الدّنیه و زخرفها، و من الامور المادیه المحضه لا یناسب مع التأکید و الاتیان بکلمه «انّ» ثم الاسناد الی ضمیر الجمع، فان العطیه الالهیّه و العنایه الربّانیه لا- تلائم هذا النحو من الذکر، و التعبیر الکاشف عن العظمه و الاهمیّه، اذا کانت من الامور المادیّه الفانیه غیر الباقیه، و هذا بخلاف لفظ «الکوثر» الذی معناه هو الخیر الکثیر العام الشامل للجهات الدنیویه و الاخرویّه معا، امّا فی الدّنیا فشرف الرّساله و الهدایه و الزعامه و کثره الذریّه من البضعه الطاهره صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الی یوم القیامه، الموجبه لبقاء الاسم، و عدم النسیان ما دامت الدنیا باقیه، و امّا فی الآخره فلا تعد و لا تحصی من الشفاعه و الجنان و حوض الکوثر، و غیرها من نعم اللّه تعالی.

ثمّ ما المناسبه بین اعطاء الجواهر و بین ایجاب الصلاه المتفرع علیه، فان الصلاه- التی هی معراج المؤمن، و عمود الدین ان قبلت قبل ما سواها و ان ردّت ردّ ما سواها، و هی الّتی اثرها النّهی عن الفحشاء و المنکر، و هی التی تناسب مقام التقوی، و تکون قربان کل

تقیّ، و هی التی خیر موضوع من شاء استقل، و من شاء استکثر- لا ملائمه بینها و بین اعطاء الجواهر، التی هی من النعم الدّنیه الفانیه، و هذا بخلاف ترتب الصلاه علی الکوثر بالمعنی الذی عرفت، فان شده الملائمه بین الامرین، و کمال المناسبه بین المعنیین غیر خفی، کما ان ترتب النّحر بناء علی ان یکون المراد به هو النحر بمعنی، او نحر الاضحیه فی الاضحی واضحه، ضروره ان ذلک انّما هو لاجل

مدخل التفسیر، ص: ۱۲۹

کون الکمال النفسانی کما یتوقف علی الخضوع فی مقابل الرب، و الخشوع دونه، کذلک یتوقف علی صرف المال الذی هو الغایه المهمّه، و الغرض المقصود، و رفع الید عنه، و البذل للناس، کما انّه علی تقدیر کون المراد به هو رفع الیدین الی النحر فی تکبیر الصلاه، او استقبال القبله بالنحر تکون المناسبه و صحه التفرّع واضحه ایضا.

و امّا قوله: «لا- تعتمد قول ساحر» فیرد علیه- مضافا الی عدم ارتباط معناه بالجملتین الاوّلیتین بخلاف قوله تعالی فی الکتاب العزیز: «إِنَّ شانِئَکَ هُوَ الْأَبْتَرُ» فان ارتباطه مع الخیر الکثیر، الّذی من اعظم مصادیقه الصدیقه الکبری- سلام اللّه علیها- التی منها تکثر ذریّه النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تبقی ما بقیت الدهر ظاهر، و امّا هذا القول السخیف فعدم ارتباطه واضح- ان المراد من قول ساحر، و من لفظ ساحر هل هو قول مخصوص من اقواله، او ساحر معین من السّحره، او جمیع اقوال کل ساحر مع تقییده بما یرجع الی جهه سحره- لا کل اقواله حتی فی الامور العادیه غیر المرتبطه بوصفه العنوانی الذی هو السّحر-؟ فلا سبیل الی الاوّل لعدم قرینه علی التعیین لا فی

ناحیه القول، و لا من جهه القائل.

و امّا الثانی الذی یساعده وقوع النکره فی سیاق النهی- و هو یدل علی العموم کوقوعها فی سیاق النّفی- فلا مجال له ایضا، لان السّاحر من حیث هو ساحر لا قول له و لا کلام، و انّما یسحر باعماله و افعاله، فلا معنی للنهی عن الاعتماد علی قوله کما هو غیر خفیّ.

و امّیا معارضه سوره الفاتحه بمثل ما ذکر فیرد علیها- مضافا الی ما عرفت من بعدها عن حقیقه المعارضه، و معناها بمراحل غیر عدیده- انّه لا بدّ من ملاحظه کل جمله منها مع آیات الفاتحه، و جملها الشریفه فنقول:

امّا تبدیل قوله تعالی: «الحمد للّه» بقوله: «الحمد للرحمن» فمن الواضح انه یوجب تفویت المعنی المقصود، فان لفظ الجلاله علم للذات المقدّسه الجامعه لجمیع الصفات الکمالیّه- من دون فرق بین القول بکونه موضوعا لمعنی عام ینحصر

مصداقه فی فرد خاص، و بین القول بکونه علما لشخص الباری جلّ جلاله، ضروره انه علی القول الاوّل یکون ذلک المعنی العام عباره عن الذات المستجمعه لجمیع تلک الصّفات، کما انه علی القول الثانی تکون تسمیته بهذه اللفظه الجمیله انّما هی باعتبار وصف الاستجماع، و این هذا من «الرحمن» الذی هی صفه واحده من الصفات الکمالیه غیر العدیده؟ فالغرض من هذه الجمله الکریمه من القرآن اختصاص الحمد بمن کانت جامعه لجمیع الصفات الکمالیّه، فکیف یصحّ التبدیل بکلمه «الرحمن» مدّعیا کونه وافیا بذلک الغرض، و مفیدا فائدته کما هو غیر خفیّ.

و امّیا تبدیل قوله تعالی: «رَبِّ الْعالَمِینَ، الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ» بقوله: «ربّ الاکوان» فیرد علیه- مضافا الی عدم صحّه اضافه کلمه «الربّ» الی الاکوان، التی هی جمع الکون بالمعنی المصدری من دون فرق

بين ان يكون معناه الحدوث، او الوقوع، او الصيروره، او الكفاله- كما حكى عن بعض كتب اللّغه المفصّله- فان معنى الربّ هو المالك المربّى، و لا معنى لاضافته الى المعنى المصدرى- ان هذا التبديل صار موجبا لتفويت الغرض، فان توصيف اللّه تعالى بكونه رب العالمين الرحمن الرحيم يدلّ على انه المالك المربّى لجميع العوالم، و انّ رحمته الواسعه شامله لها باجمعها، رحمه مستمره غير منقطعه، و اين هذا من توصيفه بانّه ربّ الاكوان.

و كذلك تبديل قوله تعالى: «مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» بقول هذا القائل الّذى اغواه الشيطان: «الملك الديان» فالجواب عنه ان قوله تعالى يكون المعنى المقصود منه ان هنا يوما يسمّى يوم الجزاء، و عالما استعدّ لمكافاه الاعمال، ان خيرا فخير، و ان شرا فشر، و ان مالك ذلك اليوم، و المتصرف النافذ فيه هو اللّه تبارك و تعالى، و اين هذا من قول هذا القائل لعدم دلالته على وجود ذلك اليوم المعدّ للجزاء و المكافأه.

و كذلك تغيير قوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» بقوله: «لك العباده و بك المستعان» يوجب فوات المعنى المقصود منه الراجع الى اظهار المؤمن التوحيد فى العباده، و الافتقار الى الاستعانه باللّه فقط، و انه لا يخضع لغير اللّه، و لا يعبد الّا

مدخل التفسير، ص: ١٣١

اياه، و لا يستعين الّا به، ففى الحقيقه مرجعه الى بيان وصف المؤمن، و انه فى مقام العباده و الاستعانه لا يرى ما سوى اللّه مستأهلا لذلك، صالحا لان يعبد او يستعان به، و اين هذا المعنى اللطيف الراجع الى التوحيد فى مقام العباده و الاستعانه- سيّما مع ملاحظه ابتلاء عرب الجاهليه فى ذلك العصر بالشرك فى مقام العباده و الاستعانه، و خضوعهم

فی مقابل الاوثان، و طلب الاعانه منهم، و اعتقادهم انهم یقربونهم الی اللّه زلفی، و انهم الشفعاء عند اللّه- من قول هذا القائل الراجع الی انحصار العباده و الاستعانه به تعالی، من دون نظر الی حال المؤمن، و اظهاره التوحید، و امتیازه عن العرب فی ذلک العصر، کما لا یخفی.

و کذلک ابدال قوله تعالی: «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ» بقول هذا القائل الجاهل «اهدنا صراط الایمان»- مضافا الی عدم کونه موجبا للاختصار الّا من ناحیه الالف و اللام فقط، و من المعلوم عدم دخالتهما فی معنی الکلمه- یستلزم تضییق معنی وسیع، فان الصراط المستقیم الذی هو اقرب الطرق المتصوره الی المعنی المقصود لا ینحصر بوجه خاص، و لا یختص بجانب مخصوص، بل یعم جمیع الوجوه و الجوانب من العقائد الصحیحه، و الملکات الفاضله، و الاعمال الحسنه المطلوبه، و این هذا من التخصیص بصراط الایمان الذی هو امر قلبی اعتقادی، و لا یشمل غیره اصلا، کما لا یخفی.

و قد زعم الکاتب الجاهل، و الاجیر العامل، حیث اقتصر فی مقام المعارضه مع سوره الفاتحه علی هذه الجمل، و لم یعقّبها بشی ء، ان بقیّه السوره المبارکه مستغن عنها لا حاجه الی اضافتها اصلا، لعدم افادتها شیئا زائدا علی ما هو مفاد الجملات التی ذکرها، مع انّها تدلّ علی مطلب اساسی، و هو انقسام الناس من جهه الوصول الی السعاده المطلوبه، و سلوک الطّریق الی الکمال المعنوی الی اقسام ثلاثه:

قسم: هم الذین انعم اللّه علیهم من النبیّین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقا، و هم الذین هداهم اللّه الی الصراط المستقیم، و وصلوا الی الغرض

مدخل التفسیر، ص: ۱۳۲

الاعلی و الغایه القصوی، و ینبغی ان یطلب من

اللّه الهدايه اليه، و الدخول فى زمرتهم، و سلوك طريقهم، و الكون معهم.

و قسم: وقع غضب اللّه عليهم، و هم الـذين انكروا الحقّ بعـد وضوحه، و عانـدوه بعـد ظهوره، و نهضوا لاطفـاء نوره، و قـاموا فى مقابلته و جاهدوا فى طريق الباطل.

و القسم الثالث: هم الضالّون الذين ضـلّوا عن طريق الهدى، و انحرفوا عن الصـراط المسـتقيم بجهلهم و تشبثهم، بما لا يتشبث به العاقل من تقليد الآباء و الاجداد، و غيره من الطرق المنحرفه غير المستقيمه.

و لعـلّ اقتصـار الكـاتب على الجملات التى ذكرها، و عـدم تعرضه لمعارضه بقيه السّوره كان لاجل وضوح كونه من غير القسـم الاوّل، بل من القسم الثانى نعوذ باللّه من متابعه الشيطان، و القيام فى مقابل الرحمن، مع وضوح الحقّ، و هدايه البرهان.

و هنا تختم البحث فى اعجاز القرآن و نستمدّ منه الخروج من الظلمات الى النور.

مدخل التفسير، ص: ۱۳۳

حول: القرّاء و القراءات

اشاره

مدخل التفسير، ص: ۱۳۴

دعـوى تـواتر القراءات. مـن هم القراء السبع. ادله منكرى التـواتر. ادله القـائلين بـالتواتر و الجـواب عنهـا. حجيه القراءات. جـواز القراءه. بها فى الصلاه.

مدخل التفسير، ص: ۱۳۵

و الكلام فيها يقع فى مقامات:

المقام الاول-

دعوى تواتر القراءات:

اشاره

نسب الى المشهور بين علماء اهل السنّه ان القراءات السّبع المعروفه بين النّاس متواتره، و مقصودهم- ظاهرا- هو التواتر عن النبى الاكرم صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم بمعنى انه قد ثبت بالتواتر عنه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم انه قرأ على وفق هذه القراءات، و حكى عن بعضهم القول بتواتر القراءات العشر، بل عن بعضهم ان من قال: ان القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر: فقوله كفر.

و المعرف بين الشيعه الاماميّه انّها غير متواتره، بل هى بين ما هو اجتهاد من القارئ، و بين ما هو منقول بخبر الواحد، و اختار هذا القول جماعه من المحققين من العامّه، و لا يبعد دعوى كونه هو المشهور بينهم، و سيأتى نقل بعض كلماتهم فى هذا المقام.

و قبل الخوض فى المقصود لا بدّ من تقديم مقدمه تنفع لغير المقام ايضا و هى.

ان ثبوت القرآن و اتصاف كلام بكونه كذلك اى قرآنا ينحصر طريقه بالتّواتر كما اطبق عليه المسلمون بجميع نحلهم المختلفه و مذاهبهم المتفرّقه.

بيان ذلك: انه ربما يمكن ان يتوهم فى بادئ النظر انه ما الفرق بين كلام اللّه الذى ادّعى عدم ثبوته الا بالتواتر، و بين كلام المعصوم- نبيّا كان او اماما- حيث لا ينحصر طريق ثبوته به، بل يثبت بخبر الواحد الجامع لشرائط الاعتبار و الحجيّه، فكما ان خبر زراره و حكايته يثبت صدور القول الدالّ على وجوب صلاه الجمعه- مثلا- من الامام عليه السّلام فما

المانع من ان يكون خبر الواحد مثبتا ايضا لكلام اللّه

مدخل التفسير، ص: ۱۳۶

تبارك و تعالى، بل ربما يمكن ان يزاد بان ثبوت القرآنيه لا طريق له الّا قول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و اخباره بانه قرآن و كلام الهى. و عليه يتوجّه سؤال الفرق بين كلام النبى المتضمن لثبوت حكم من الاحكام الشرعيّه و بين إخباره بان الآيه الفلانيه من القرآن فكما انه يثبت الاوّل بخبر الواحد كذلك لا مجال للمناقشه فى ثبوت الثانى به ايضا، و عدم انحصاره بالتواتر، هذا غايه ما يمكن ان يتوهّم فى المقام.

و يدفعه:

ما عرفت من اطباق المسلمين باجمعهم على ذلك، حتى ذكر السيوطى: ان القاضى أبا بكر قال فى الانتصار: «ذهب قوم من الفقهاء و المتكلمين الى اثبات القرآن حكما لا علما بخبر الواحد، دون الاستفاضه، و ذكره ذلك اهل الحق و امتنعوا منه».

و هذا الاصل الذى مرجعه الى عدم ثبوت وصف القرآنيه الّا بالتواتر كان مسلّما عندهم، بحيث بنى المالكيّه و غيرهم ممّن قال بانكار البسمله قولهم على هذا الاصل، و قد ردّه بانها لم تتواتر فى اوائل السّور، و ما لم تتواتر فليس بقرآن، و لكنهم اجابوا عنه بمنع كونها لم تتواتر، و يكفى فى تواترها اثباتها فى مصاحف الصّحابه، فمن بعدهم بخط المصحف: مع منعهم ان يكتب فى المصحف ما ليس منه، كاسماء السّور، و آمين، و الاعشار، فلو لم تكن قرآنا لما استجازوا اثباتها بخطه من غير تمييز، لان ذلك يحمل على اعتقادها قرآنا، فيكونون مغررين بالمسلمين، حاملين لهم على اعتقاد ما ليس بقرآن قرآنا، و هذا ممّا لا يجوز اعتقاده فى الصّحابه.

و نقلوا فى اثبات كون البسمله قرآنا روايات

کثیره: اخرجها احمد و ابو داود و الحاکم و غیرهم، کلها تدلّ علی کونها من الآیات القرآنیه، بل فی بعضها: «اعظم آیه من القرآن بسم اللّه الرّحمن الرّحیم» و فی بعضها عن ابن عبّاس قال: «اغفل الناس آیه من کتاب اللّه لم ینزل علی أحد سوی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّا ان یکون سلیمان بن داود:

بسم اللّه الرحمن الرحیم» و فی بعضها: «ان النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و المسلمین لا یعلمون فصل السوره و انقضائها حتی تنزل بسم اللّه الرحمن الرحیم فاذا نزلت علموا ان السّوره قد

مدخل التفسیر، ص: ۱۳۷

انقضت».

و لاجل تسلّم هذا الاصل قال السیوطی فی الاتقان: «من المشکل علی هذا الاصل ما ذکره الامام فخر الدین الرازی، قال: نقل فی بعض الکتب القدیمه ان ابن مسعود کان ینکر کون سوره الفاتحه و المعوذتین من القرآن. و هو فی غایه الصّعوبه، لانّا ان قلنا ان النقل المتواتر کان حاصلا فی عصر الصّحابه یکون ذلک من القرآن، فانکاره یوجب الکفر، و ان قلنا لم یکن حاصلا فی ذلک الزّمان، فیلزم ان القرآن لیس بمتواتر فی الاصل، و الاغلب علی الظنّ ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل، و به یحصل الخلاص عن هذه العقده».

ثم نقل السیوطی اقوالا مختلفه فی هذه الحکایه راجعه الی تکذیبها، و انه موضوع علی ابن مسعود او الی بطلان ما ذکره، و عدم صحته بوجه، او الی تأویله بحیث لا ینافی کونها من القرآن بنحو التواتر.

و بالجمله ثبوت هذا الاصل بینهم مما لا ینبغی الارتیاب فیه، و هو یکفی فی مقام الجواب عن ذلک التوهّم، و الفرق بین القرآن و

غیره مضافا الی انه لا ـ محیص عن انحصار ثبوت القرآن بالتواتر، و ذلک لتوفر الدواعی علی نقله، ضروره انه من اوّل نزوله لم ینزل بعنوان بیان الاحکام فقط، بل بعنوان المعجزه الخالده، الذی یعجز الانس و الجن الی یوم القیامه عن الاتیان بمثل سوره منه، و قد مرّ فی بحث الاعجاز دلاله القرآن بنفسه علی کونه معجزه خالده، و فی مثل ذلک یتوفّر الدّواعی علی نقله و ضبطه، لیحفظ و یبقی ببقائه الدین الحنیف، الذی هو اکمل الادیان، و اتمّ الشرائع، و علیه فما نقل بطریق الآحاد لا یکون قرآنا قطعا، و الّا لکانت الدواعی علی نقله متوفره، و بذلک یخرج عن الآحاد، فالمشکوک کونه قرآنا یقطع بعدم کونه منه، و خروجه عن هذا الوصف الشریف، نظیر ما ذکروه فی الاصول من ان الشک فی حجیّه أماره مساوق للقطع بعدم الحجیّه، و عدم ترتب شی ء من آثار الحجّه علیه.

مدخل التفسیر، ص: ۱۳۸

و المقام نظیر ما اذا اخبر واحد بدخول ملک عظیم فی البلد، مع کون دخوله فیه مما لا یخفی علی اکثر اهله، لاستلزامه- عاده- اطلاعهم و تهیئهم للاستقبال و نحوه من سائر الامور الملازمه لدخوله کذلک، ففی مثل ذلک یکون اخبار واحد فقط موجبا للقطع بکذبه او اشتباهه، لاستحاله اطّلاعه فقط- عاده- فکیف یکون الکتاب الذی هو الاساس للدین الاسلامی، و لا بدّ من ان یرجع الیه الی یوم القیامه کل من یرید الاخذ بالعقائد الصحیحه، و الملکات الفاضله، و الاعمال الصالحه، و الدساتیر العالیه، و الاطلاع علی القصص الماضیه، و حالات الامم السالفه، و غیر ذلک من الشئون و الجهات التی یشتمل علیها الکتاب العزیز، مما یکفی فی ثبوته النقل بخبر الواحد،

و ليس ذلک لاجل مجرّد كونه كلام اللّه تبارک و تعالى، بل لاجل كونه كلام اللّه المتضمن للتحدى و الاعجاز، و الهدايه و الارشاد، و اخراج جميع الناس من الظلمات الى النور الى يوم القيامه، و الّا فمجرد كلام اللّه تعالى اذا لم يكن متضمنا لما ذكر، كالحديث القدسى لا يلزم ان يكون متواترا.

فقد ظهر الفرق بين مثل الكتاب الذى ليس كمثله كتاب، و بين كلام المعصوم- نبيّا كان او اماما- الذى لا ينحصر طريق ثبوته بالتّواتر، فان دليل حجيّه خبر الواحد الحاكى لكلام المعصوم انّما هو ناظر الى لزوم ترتيب الآثار عليه، و الاخذ به فى مقام العمل، و لا يلزم فيه الاعتقاد بصدوره عنه، و انّه كلامه، لان الغرض مجرد تطبيق العمل فى الخارج عليه، لا صدوره و اسناده اليه، و هذا بخلاف كلام اللّه المنزل المقرون بالتّحدى و الاعجاز، و يكون هو الاساس للدين و الاصل للهدايه و الميزان، للخروج من ظلمات الجهل و الانحراف الى عالم نور العلم و المعرفه، فانه لا بد فى مثل ذلک من وضوح كونه كلام اللّه، و ظهور صدوره عنه تبارک و تعالى.

اضف الى ذلک ان القرآن- كما مرّ فى بحث الاعجاز مفصّلا- نزل فى محيط البلاغه و الفصاحه، و كان واقعا فى المرتبه الّتى عجز البلغاء عن النيل اليها، و الفصحاء عن الوصول الى مثلها، و لاجله خضع دونه البعض، و نسب البعض الآخر اليه السّحر،

مدخل التفسير، ص: ۱۳۹

و من هذه الجهه كان موضعا لعنايه المتخصصين فى هذا الفنّ الذى، كان هو السبب الوحيد عندهم للفضيله و الشرف، و به يقع التفاخر بينهم.

و من الواضح انه مع هذه الموقعيّه يكون كل جزء من اجزائه

ملحوظا لهم، منظورا عندهم، من دون فرق فی ذلک بين من آمن به، و من لم يؤمن، فكيف يمكن ان ينحصر نقل مثل ذلک بخبر الواحد، كما هو غير خفی علی من كان بعيدا عن التعصب و العناد، متّبعا لحكم العقل و النظر السّداد.

ثمّ انه ظهر مما ذكرنا: ان اتصاف نقل القرآن بالتواتر، و انحصاره به انّما هو علی سبيل الوجوب و اللزوم، بمعنی ان تواتره لا يكون مجرّد امر واقع فی الخارج، من دون ان يكون وقوعه لازما، و الاتصاف بذلک واجبا، بل الظاهر لزوم اتصافه به، و كون وقوعه فی الخارج انّما هو لاجل لزوم وقوعه فيه كذلک، لعين ما تقدم من اصل الدليل علی تواتره، و مناقشه المحقق القمی- قدس سره- فی هذه الجهه حيث قال: «انه- يعنی وجوب التواتر- انّما يتمّ لو انحصر طريق المعجزه و اثبات النبوّه لمن سلف و غبر فيه، الا ترى ان بعض المعجزات ممّا لم يثبت تواتره، و ايضا يتمّ لو لم يمنع المكلفون علی انفسهم اللطف، كما صنعوه فی شهود الامام عليه السّلام» ليس فی محلّها، فانک عرفت ان الكتاب هی المعجزه الخالده الوحيده، و ان نفسه يدل علی اتّصافه بهذا الوصف، و انه الذی لو اجتمع الانس و الجنّ- الی يوم القيامه- علی الاتيان بمثله لا يأتون به و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا، و هو الّذی يخرج به جميع الناس الی ذلک اليوم من الظلمات الی النور، و انه الذی يكون نذيرا للعالمين، فمثل ذلک لو لم يلزم تواتره يلزم عدم حصول الغرض المقصود، و هو السّر فی عدم ثبوت بعض المعجزات بالتواتر، لان تواتر القرآن- و لزومه كذلک- يغنی عن اتصاف غيره

من المعجزات بالتواتر، و مقايسه الكتاب الذى يتصف بما وصف بمثل شهود الامام عليه السّلام الذى منع المكلفون على انفسهم اللطف فيه، غير صحيحه جدّا، فهل يمكن ان يصير منع اللطف سببا لان تخلو الامه من الامام رأسا، فكيف

يمكن ان يصير سببا لعدم لزوم اتصاف القرآن بالتواتر، مع ايجابه نقض الغرض، و استلزامه عدم تحقق المعنى المقصود من انزاله.

و مما ذكرنا انقدح انّه كما لا تثبت القرآنيه و اتصاف كلام بكونه كلام اللّه المنزل على الرسول الخاتم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بعنوان الاعجاز الّا بالتواتر، كذلك اتصافه بكونه آيه لسوره فلانيه، دون السور الاخرى، فمثل اتصاف قوله تعالى: «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ» بكونه جزء لسوره «الرحمن» دون غيرها من السور القرآنيه، لا طريق له الّا التّواتر لعين ما ذكر فى اصل الاتصاف بالقرآنيه، و كذا اتّصاف الآيه الفلانيه بكونها فى محلّها، و فى موضعها من السوره الّتى هى جزء لها لا يثبت الّا بالتواتر ايضا، فاتصاف قوله تعالى: «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ» بوقوعه بعد قوله تعالى: «مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» و قبل قوله تعالى: «صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» لا يثبت الّا بالتّواتر لما ذكر، و كذا من جهه الاعراب فقوله: «و الارحام» فى آيه «وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِى تَسائَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحامَ» لا بد و ان تثبت مفتوحيّته او مجروريّته بالتّواتر، لاختلاف المعنى بمثل ذلك.

نعم ربما يقال: ان مثل الاماله و المدّ و اللين لا يلزم فيه التواتر لان القرآن هو الكلام، و صفات الالفاظ ليست كلاما، و لانه لا يوجب ذلك اختلافا فى المعنى، فلا تتعلّق فائده مهمّه بتواتره، و لكنه محلّ نظر، بل منع، فتأمّل.

من هم القراء؟

اذا تمهّدت لك هـذه المقـدّمه الشـريفه النافعه فانه يقع الكلام فى دعوى تواتر القراءات السبع، كما عليه جماعه من علماء اهل السّنه، بل نسب الى المشهور بينهم، بل قيل: انه الاحرف السبعه التى نزل بها القرآن.

و نذكر اوّلا ترجمه هؤلاء القرّاء بنحو الاجمال فنقول:

۱- عبد اللّه بن عامر الدمشـقى، ولد سنه ثمان من الهجره و توفى سنه ۱۱۸، و له راويان رويا قراءته بوسائط، و هما: هشام، و ابن ذكوان.

۲- عبد اللّه بن كثير المكّى، ولد بمكه سنه ۴۵، و توفى سنه ۱۲۰، و له راويان بوسائط ايضا هما: البزّى، و قنبل.

۳- عاصم بن بهدله الكوفى، مات سنه ۱۲۷ او ۱۲۸، و له راويان بغير واسطه هما: حفص، و ابو بكر.

۴- ابو عمرو البصـرى، ولـد سـنه ۶۸، و قـال غير واحـد: مات سـنه ۱۵۴، و له راويـان بواسـطه يحيى بن المبـارك اليزيـدى هما: الدورى، و السوسى.

۵- حمزه الكوفى ولد سنه ۸۰، و توفى سنه ۱۵۶، و له راويان بواسطه، هما:

خلف بن هشام، و خلاد بن خالد.

۶- نافع المدنى، مات سنه ۱۶۹، و له راويان بلا واسطه هما: قالون، و ورش.

۷- الكسائى الكوفى، و اختلف فى تاريخ موته، و ارّخه غير واحـد من العلماء و الحفّاظ سـنه ۱۸۹، و له راويان بغير واسطه هما: الليث بن خالد، و حفص بن عمر.

و امّا الثلاثه المتممه للعشره:

۱- خلف بن هشام البزار، الذى هو أحد الراويين عن حمزه الكوفى، ولد سنه ۱۵۰، و مات سنه ۲۲۹، و له راويان هما: إسحاق، و ادريس.

مدخل التفسير، ص: ۱۴۲

۲- يعقوب بن إسحاق، مات فى ذى الحجه سنه ۲۰۵، و له ثمان و ثمانون سنه، و له راويان هما: رويس، و

روح.

۳- ابو جعفر یزید بن القعقاع، مات بالمدینه سنه ۱۳۰، و له راویان هما:

عیسی، و ابن جماز.

اذا عرفت ما ذکرنا نقول: ان المراد بتواتر القراءات السبع او العشر، ان کان هو التواتر عن مشایخها و قرّائها، بحیث کان اسناد کل قراءه الی شیخها و قاریها ثابتا، بنحو الیقین الحاصل من اخبار جماعه یمتنع- عاده- تواطؤهم علی الکذب، و توافقهم علی خلاف الواقع، و کان هذا الوصف موجودا فی جمیع الطبقات، لوجود الوسائط المتعدده،- علی ما عرفت- من تاریخ حیاتهم و مماتهم، و من الواضح انّ التواتر فی مثل هذا الخبر لا بدّ و ان تکون رواته فی جمیع الطبقات کذلک، ای کانوا جماعه یستحیل عاده اتفاقهم علی الکذب، فالجواب عنه امران:

الاوّل: انّک عرفت فی تراجمهم: ان لکلّ من القراء السبع، او العشر راویین رویا قراءته- من دون واسطه او معها- و من المعلوم انه لا یتحقق التواتر بمثل ذلک، و لو ثبت وثاقتهما، فضلا عما اذا لم تثبت الوثاقه کما فی بعض الرواه عنهم.

الثانی: انه علی تقدیر ثبوت قراءه کل منهم بنحو التواتر عنهم، فهذا لا یترتب علیه اثر، و لا فائده فیه بالاضافه الینا، ضروره انهم لیسوا ممّن یکون قوله حجه علینا، و لا دلیل علی اعتبار قولهم اصلا، کما هو واضح من ان یخفی.

و ان کان المراد- بتواتر القراءات- هو التواتر عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کما هو الظاهر من قولهم بحیث کان المراد ان النّبی بنفسه الشریفه قرأ علی وفق تلک القراءات المختلفه، بمعنی انه قرأ علی طبق قراءه عبد اللّه بن عامر- مثلا- مرّه، و علی وفق قراءه عبد اللّه بن کثیر تاره اخری، و هکذا، و

كان ذلك ثابتا بنحو التواتر عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فيردّه امور:

الاوّل: ما عرفت من عدم ثبوت تلك القراءات عن مشايخها و قرائها بنحو

التواتر، فضلا عن ثبوتها عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كذلك.

الثانى: انه على تقدير ثبوتها بنحو التواتر عنهم- اى عن المشايخ و القرّاء- فاتصال اسانيد القراءات بهم انفسهم، او انقطاعها مع الوصول اليهم، بداهه انتهاء السّند الى الشيخ و القارئ فى كل قراءه اجتهاديّه، و عدم التجاوز عنه الى غيره يمنع عن تحقق التواتر، إمّا لاجل انقطاع السند، و عدم التجاوز عن الشيخ الى من قبله، و إمّا لاجل انه يلزم- فى تحقق التّواتر- اتصاف الرواه فى جميع الطبقات بكونهم ممن يمتنع- عاده- تواطؤهم على الكذب، و اخبار خلاف الواقع، و فى رتبه القراء انفسهم لا يكون هذا الشرط بمتحقق اصلا، لانه فى هذه الرتبه لا يكون الرّاوى الّا واحدا، او هو الشيخ و القارئ وحده، فلا يبقى- حينئذ- مجال لاتصاف القراءات بالتواتر عن النّبى، كما هو المفروض.

الثالث: استدلال كل واحد منهم و احتجاجه- فى مقام ترجيح قراءته على قراءه غيره و اعراضه عن قراءه غيره- مع انه لو كانت باجمعها متواتره عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يحتج الى الاحتجاج، و لم يكن وجه للاعراض عن قراءه غيره، بل لم يكن وجه ترجيح قراءته على قراءه الغير و رجحانها عليها، فانه بعد ثبوت ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قرأ على وفق جميعها لا يكون مجال للمقايسه، و لا يبقى موقع لاحتمال رجحان بعضها على الآخر اصلا، كما هو واضح لا يخفى.

الرّابع: اضافه هذه

القراءات الى خصوص مشايخها و قرّائها، فانه على تقدير كونها ثابته بنحو التواتر عن النبى، الّذى نزل عليه الوحى لما كان وجه لاضافه هذه القراءات الى هؤلاء الاشخاص، بل كان اللازم اضافه الجميع الى الواسطه بين الخلق و الخالق، و من نزل عليه كلام اللّه المجيد، بل اللازم الاضافه الى اللّه تبارك و تعالى، لانّ قراءه النبى لم تكن من عند نفسه، بل حكايه لما هو فى الواقع، و وحى يوحى اليه و بالتالى لا يكون لهؤلاء القراء على هذا التقدير المفروض امتياز، و جهه اختصاص موجبه للاضافه اليهم دون غيرهم، و مجرد وقوعهم فى طريق النقل المتواتر لا يوجب

مدخل التفسير، ص: ۱۴۴

لهم مزيّه و خصوصيه، و اختيار كل واحد منهم لقراءه خاصّه- مع انه لم يكن وجه- كما عرفت فى الامر الثالث- لا يصحّح الاسناد و الاضافه اصلا، فلا بدّ من ان يكون لهذه الاضافه وجه و سبب، و ليس ذلك الّا مدخليه اجتهادهم و استنباطهم فى قراءتهم.

و بالجمله: نفس اضافه القراءات الى مشايخها، دون من نزل عليه الوحى دليل قطعى على عدم ثبوتها بنحو التواتر عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و الّا فلا مجال لهذا الاسناد، و هذه الاضافه.

الخامس: شهاده غير واحد من المحققين من اعلام اهل السّنه على عدم تواتر القراءات، و انكار بعضهم على جمله من القراءات و الايراد عليه، و على فرض صدق التواتر و تحقّقه مع شرائطه لا يرى وجه للاعتراض و الايراد على شى ء من القراءات، و هل هو- حينئذ- الّا ايراد على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و اعتراض عليه- نعوذ باللّه منه-.

مدخل التفسير، ص: ۱۴۵

اقوال منكرى التواتر:

و لا بأس

بنقل کلمات بعض من الاعلام ممّن صرّح بعدم تواتر القراءات:

١- ابن الجزری- الذی وصفه السیوطی فی «الاتقان» بانه شیخ مشایخ القراء فی زمانه، و انه احسن من تکلم فی هذا المقام، قال- علی ما حکی عنه- «کل قراءه وافقت العربیّه و لو بوجه، و وافقت أحد المصاحف العثمانیه و لو احتمالا، و صحّ سندها، فهی القراءه الصحیحه، التی لا یجوز ردّها، و لا یحلّ انکارها، بل هی من الاحرف السبعه التی نزل بها القرآن، و وجب علی الناس قبولها، سواء کانت عن الأئمه السبعه، ام عن العشره، ام عن غیرهم من الأئمّه المقبولین، و متی اختل رکن من هذه الارکان الثلاثه اطلق علیها ضعیفه، او شاذه، او باطله سواء کانت عن السبعه، ام عمن هو اکبر منهم، هذا هو الصحیح عند أئمّه التحقیق من السلف و الخلف، صرّح بذلک الدانی، و مکّی، و المهدوی، و ابو شامه، و هو مذهب السّلف الذی لا یعرف عن أحد منهم خلافه» و قد نقل بقیه کلامه الطویل ایضا السیوطی فی الاتقان، ثم وصفه بانّه اتقن هذا الفصل جدّا.

٢- ابو شامه: فی کتابه «المرشد الوجیز» قال- علی ما حکاه عنه ابن الجزری فی ذیل کلامه المتقدم- «فلا ینبغی ان تغتّر بکل قراءه تعزی الی واحد من هؤلاء الأئمه السبعه، و یطلق علیها لفظ الصحّه، و انّها هکذا انزلت. الّا اذا دخلت فی ذلک الضابط- و حینئذ- لا ینفرد بنقلها مصنف عن غیره، و لا یختص ذلک بنقلها عنهم، بل ان نقلت عن غیرهم من القراء فذلک لا یخرجها عن الصحّه، فان الاعتماد علی استجماع تلک الاوصاف، لا علی من تنسب الیه، فان القراءات المنسوبه الی کلّ قارئ، من السبعه

و غيرهم منقسمه الى المجمع عليه، و الشاذّ، غير ان هؤلاء السبعه لشهرتهم و كثره الصحيح المجمع عليه فى قراءتهم تركن النفس الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل

مدخل التفسير، ص: ۱۴۶

عن غيرهم».

۳- الزركشى حيث قال: «ان التحقيق ان القراءات السبع متواتره عن الأئمه السبعه، امّا تواترها عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ففيه نظر، فان اسناد الأئمه السبعه بهذه القراءات السبع موجود فى كتب القراءات، و هى نقل الواحد عن الواحد».

و من الغريب بعد ذلک ما وقع من بعض الاصوليين و كذا بعض من اعلام فقهاء الشيعه الاماميّه كالشهيدين- قدس سرهما- فى محكيّ «الذكرى» و «روض الجنان» من دعوى تواتر القراءات السّبع.

قال فى الثانى- بعد نقل الشهره من المتأخرين و شهاده الشهيد على ذلک-:

«و لا يقصر ذلک عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءه بها، مع ان بعض محققى القراء من المتأخرين افرد كتابا فى اسماء الرجال الذين نقلوها فى كل طبقه، و هم يزيدون عمّا يعتبر فى التواتر، فيجوز القراءه بها ان شاء اللّه تعالى».

و نقتصر فى مقام الجواب على امر واحد، و هو ان اهل الفنّ اخبر بفنّهم، و الحكم فى ذلک ليس من شأنهم، مع انه يمكن ان يقال انّ مراده- قدس سره- هو ثبوت التواتر عنهم، لا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هو و ان كان ممنوعا ايضا- على ما عرفت فى الاحتمال الاوّل فى معنى تواتر القراءات- الّا ان ادعاءه أسهل من دعوى التواتر عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مضافا الى انه لا يترتب على ما ثبت تواتره عنهم اثر اصلا، لما مرّ من عدم حجيّه

قولهم و فعلهم و تقريرهم، كما ان الظاهر ان غرض الشّهيد من اثبات التواتر مجرد جواز القراءه بكل من تلك القراءات، لتفريع جواز القراءه على ذلك فى موضعين من كلامه، و لو كان المراد ثبوت تواترها عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لكان الاثر الاهم و الغرض الاعلى الاتصاف بوصف القرآنيه، و جواز الاستدلال بها، و الاستناد اليها فى مقام استنباط حكم من الاحكام الشرعيه الالهيه، و من الواضح انّه لا يقاس بذلك فى مقام الاهميّه مجرد جواز القراءه، كما هو ظاهر.

و هنا احتمال ثالث فى معنى تواتر القراءات، ذكره المحقق القمى- قدس سره-

مدخل التفسير، ص: ١۴٧

فى كتاب القوانين، و اذعن به حيث قال: «ان كان مرادهم تواترها عن الأئمه عليهم السّلام بمعنى تجويزهم قراءتها، و العمل على مقتضاها فهذا هو الذى يمكن ان يدّعى معلوميتها من الشارع، لامرهم بقراءه القرآن كما يقرأ الناس، و تقريرهم لاصحابهم على ذلك، و هذا لا ينافى عدم علميه صدورها عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و وقوع الزياده و النقصان فيه، و الاذعان بذلك و السكوت عمّا سواه اوفق بطريقه الاحتياط».

و مرجع هذا الاحتمال- و ان كان بعيدا فى الغايه لان مسأله تواتر القراءات من المسائل المهمه المبحوث عنها عند العامّه، و يبعد ان يكون مرادهم التواتر عن الأئمه التى يختص اعتقاد حجيّه اقوالهم بالفرقه المحقّه- الى تواتر مجرد جواز القراءه بتلك القراءات، و العمل على مقتضاها، من الأئمّه المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين.

و سيأتى البحث عن ذلك بعد ذكر ادله القائلين بالتواتر فى المقام الثالث الممهّد للبحث عن جواز القراءه بتلك القراءات السبع المختلفه، بعد عدم ثبوت تواترها بوجه، و

عدم جواز الاستدلال بها، و الاستناد اليها فی مقام الاستنباط، و استكشاف احكام اللّه تبارک و تعالی، ان شاء اللّه، فانتظر.

مدخل التفسير، ص: ۱۴۸

ادله القائلين بالتواتر

اشاره

و امّا القائلون بالتواتر فمستندهم فی ذلک وجوه:

الاوّل: دعوی قيام الاجماع عليه من السلف الی الخلف.

و الجواب:

ان ملاک حجيه الاجماع- عند المستدلّ- يتقوّم باتفاق كل من يتّصف بانّه من الامّه المحمديّه، و بدون ذلک لا يتحقّق الاجماع الواجد لوصف الحجيّه و الاعتبار عنده، و قد مرّ عدم تحقق هذا الاتفاق بوجه، فانه كما تحقّق انكار تواتر القراءات من الطائفه المحقّه الاماميّه- و هم جماعه غير قليله من الامه النبويّه- كذلک انكره كثير من المحققين من علماء اهل السنّه، و قد تقدم نقل بعض كلماتهم، فدعوی قيام الاجماع- و الحال هذه- مما لا يصدر ادّعاؤها من العاقل غير المتعصّب.

الثانی: ان اهتمام الصّحابه و التابعين بالقرآن يقضی بتواتر قراءاته، و هذا واضح لمن سلک سبيل الانصاف، و مشی طريق العداله.

و الجواب:

اوّلا: ان هذا الدليل لا ينطبق على المدعی بوجه، فان المدّعی هو تواتر القراءات السبع او العشر، و الدليل يقتضی تواتر قراءه القرآن، و من الواضح ان تواتر القراءه- على تقديره- لا يثبت تواتر القراءات السبع او العشر.

و ثانيا: ان مقتضی هذا الدليل تواتر نفس القرآن، لا تواتر كيفيه قراءته، خصوصا مع ما نعلم من كون مستند بعض المشايخ و القرّاء هو الاجتهاد و النظر او السماع و لو من الواحد.

مع ان حصر القراءات فی السبع انّما حدث فی القرن الثالث من الهجره، و لم يكن له قبل هذا الزمان عين و لا اثر.

مدخل التفسير، ص: ۱۴۹

و حكی ان مسبّعها هو ابو بكر احمد بن موسی بن العباس بن مجاهد، كان على رأس الثلاثمائه ببغداد، فجمع قراءات سبعه من مشهوری أئمّه الحرمين و العراقين و الشام، و حكی انّه قد لامه كثير من العلماء لما فيه من الايهام، و اشكال الامر على العامه بايهامه كل من قلّ نظره ان هذه القراءات هی

المذكوره فی الخبر- یعنی روایه نزول القرآن علی سبعه احرف.

و حکی عن ابی محمّد مکّی قوله: «قد ذکر الناس من الأئمّه فی کتبهم اکثر من سبعین ممّن هو أعلی رتبه، و اجل قدرا من هؤلاء السبعه، فکیف یجوز ان یظنّ ظانّ ان هؤلاء السبعه المتاخرین قراءه کل واحد منهم أحد الحروف السبعه المنصوصه علیها هذا تخلف عظیم، أ کان ذلک بنص من النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ام کیف ذلک؟! او کیف یکون ذلک؟! و الکسائی انما الحق بالسبعه بالامس فی ایام المأمون و غیره، و کان السابع یعقوب الحضرمی، فاثبت ابن مجاهد فی سنه ثلاثمائه و نحوها الکسائی موضع یعقوب».

و مع هذا الشأن فهل یکون اهتمام الصّحابه و التابعین موجبا لتواتر هذه القراءات السبع خاصّه؟! فاللّازم امّا القول بتواتر جمیع القراءات من دون تبعیض، و امّا القول بعدم تواتر شی ء منها فی مورد الاختلاف، و حیث انه لا سبیل الی الاوّل فلا محیص عن الثانی، کما لا یخفی.

الثالث: دعوی الملازمه بین تواتر اصل القرآن و بین تواتر القراءات المختلفه، نظرا الی ان القرآن انّما وصل الینا بتوسط حفّاظه و القراء المعروفین، و لم تکن القراءه منفکه عن القرآن، بحیث کان اصل القرآن و اصلا مستقلا، و القراءه واصله مرّه اخری کذلک، بل کانتا واصلتین معا، بتوسط الحفاظ و القراء، و حینئذ فتواتر القرآن الذی لا ریب فیه، و لا شبهه تعتریه ملازم لتواتر القراءات، لما عرفت.

و الجواب:

اوّلا: منع الملازمه بین تواتر اصل شی ء و بین تواتر خصوصیاته و کیفیّاته، ضروره ان الاختلاف فیها لا ینافی الاتفاق علی اصله، و هذا واضح جدّا فان غالبیه

مدخل التفسیر، ص: ۱۵۰

الحوادث و الوقائع و

المسائل و الامور، اصلها مسلم متفق عليه، و خصوصياتها مشكوكه مختلف فيها، و ذلك كواقعه الطف الكبرى، فان حدوثها و وقوعها من الواضحات البديهيّه، و كيفيتها مختلف فيها، و كهجره النبى الاكرم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فان تواتر اصلها لا يستلزم تواتر خصوصياتها، و بالجمله: فدعوى الملازمه بين اتصاف اصل الشى ء بالتواتر و بين اتصاف خصوصياتها به ايضا ممنوعه جدّا.

و ثانيا: منع كون اصل القرآن و اصلا الينا بتوسط خصوص اولئك الحفاظ و القرّاء، بحيث لو لم يكونوا لما كان القرآن و اصلا الى الخلف، فان ذلك مستلزم لعدم اتصاف الاصل بالتواتر ايضا، بل من الواضح ان وصول القرآن الينا كان بالتواتر بين المسلمين، و نقل الخلف عن السلف، و التحفظ على ذلك فى صدورهم و كتاباتهم، و ذكرها فى امورهم و شئونهم، و لم يكن للقراء باجمعهم فضلا عن السبعه او العشره دخل فى ذلك اصلا، و حينئذ فتواتر القرآن الثابت بنقل المسلمين بهذا النحو كيف يكون ملازما لتواتر القراءات السبع او العشر، و كيف يقاس اصل القرآن بخصوصيات القراءات؟!.

ثم على تقدير كون مراد المستدلّ تواتر خصوص القراءات السبع او العشر - كما هو الظاهر - يكون بطلان الدليل اوضح، لان دعوى الملازمه بين تواتر اصل القرآن و بين تواتر خصوص هذه القراءات - مع وضوح عدم كون القرآن و اصلا الى الخلف، بتوسط خصوص هؤلاء القرّاء المعدودين، و النفر المحصورين - ممّا لا يكاد يصدر ادّعاؤها ممّن له ادنى حظ من العلم، و اقل نصيب من الانصاف و العداله، كما لا يخفى على اولى النّهى و الدّرايه.

الرّابع: ان اختلاف القراءات قد يرجع إلى الاختلاف فى اصل الكلمه كالاختلاف الواقع بينهم فى قراءه «ملك» و

«مالک» و حینئذ لو لم تکن القراءات متواتره فیلزم ان یکون بعض القرآن غیر متواتر، فان الاختلاف فی اعراب مثل کلمه «و الارحام» و ان لم یکن مستلزما لعدم تواتر القرآن علی فرض عدم تواتر القراءات،

الّا ان الاختلاف فی مثل کلمه «مالک» و «ملک» یستلزم ذلک علی التقدیر المذکور و فرض عدم تواتر القراءات، ضروره ان تخصیص احدهما بالاتّصاف بوصف القرآنیه تحکم، فلا محیص عن الالتزام بتواتر کلیهما، حذرا عن خروج بعض القرآن عن کونه غیر متواتر.

و هذا الدلیل محکی عن ابن الحاجب، و ارتضاه جماعه ممّن تأخر عنه.

و الجواب:

انه ان کان المدّعی هو تواتر خصوص القراءات السبع- کما هو الظاهر- فیرد علیه عدم اقتضاء الدلیل ذلک، فان مقتضاه- علی فرض تمامیّته- تواتر جمیع القراءات، خصوصا مع ما عرفت من تصریح بعض المحققین من علماء اهل السنّه بان فیمن عدا القراء السبعه من هو اعلی رتبه و اجلّ قدرا من السبعه، بل قد عرفت فی کلام ابی محمّد مکی المتقدم انه قد ذکر الناس من الأئمه فی کتبهم اکثر من سبعین، ممّن هو اعلی رتبه، و اجلّ قدرا من هؤلاء السبعه. و من الواضح انه لا دخل للاوثقیه و الارجحیّه فی ذلک. و بالجمله: الدلیل- علی فرض صحّته- یقتضی تواتر جمیع القراءات، من دون رجحان و مزیّه لبعضها علی البعض الآخر.

و ان کان المراد هو تواتر جمیع القراءات، فیرد علیه- مضافا الی وضوح بطلان هذه الدعوی، بحیث لم یصرح بها أحد من القائلین بتواتر القراءات، بل و لم یظهر من أحد منهم- منع الملازمه، فان الاختلاف ان کان فی الکلمه مطلقا- ماده و هیئه- لکان لها سبیل، و امّا فی مثل

المثال مما یکون الاختلاف راجعا الی الکیفیه و الهیئه فقط، فتواتر القرآن انّما تتصف به الماده فقط، و الاختلاف لا ینافی تواترها. نعم یکون موجبا لالتباس ما هو القرآن بغیره، و عدم تمیزه من حیث الهیئه کعدم التمیّز من حیث الاعراب فی مثل کلمه «و الارحام».

و قد انقدح من جمیع ما ذکرنا عدم اتصاف شی ء من القراءات السبع او العشر بالتّواتر، فضلا عن غیرها، هذا تمام الکلام فی المقام الاوّل.

مدخل التفسیر، ص: ۱۵۲

المقام الثانی- حجیه القراءات

اشاره

المقام الثّانی: فی حجیّه القراءات و جواز الاستدلال بها علی الحکم الشرعی و عدمها فنقول:

حکی عن جماعه حجیّه هذه القراءات و جواز استناد الفقیه الیها فی مقام الاستنباط، فیمکن الاستدلال علی حرمه وطی الحائض بعد نقائها من الحیض، و قبل ان تغتسل بقوله تعالی. «و لا تقربوهن حتی یطّهرن» علی قراءه الکوفیین- غیر حفص- بالتشدید، و ظاهر تلک الجماعه حجیّتها علی فرض عدم التواتر ایضا، بمعنی ان الحجیّه علی فرض التواتر مما لا ریب فیه عندهم اصلا، فیجوز الاستدلال بکل واحده منها حسب اختیار الفقیه و ارادته، و علی فرض عدم التواتر ایضا یجوز الاستدلال بها، فلا فرق بین القولین من هذه الجهه، غایه الامر أن الجواز علی الفرض الاوّل اوضح.

و الدّلیل علی الحجیّه- علی فرض التواتر- هو القطع بان کلّا من القراءات قرآن منزل من عند اللّه، فهی بمنزله الآیات المختلفه النازله من عنده تعالی، و علی فرض عدم التواتر یمکن ان یکون هو شمول الادله القطعیه الداله علی حجیّه خبر الواحد، الجامع للشرائط لهذه القراءات ایضا، فانها من مصادیق خبر الواحد علی هذا التقدیر، فتشملها ادله حجیّته.

و الجواب:

امّا علی التقدیر الاوّل: ان التواتر و ان کان موجبا للقطع بذلک- علی فرض کون المراد به هو التواتر عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- الّا انّه:

ان کان المراد بالحجیّه هی الحجیّه فی نفسها، بمعنی کون کل واحده من القراءات صالحه للاستدلال بها، مع قطع النظر عن مقام المعارضه، فلا مانع من

مدخل التفسیر، ص: ۱۵۳

الالتزام بها علی هذا الفرض، الّا ان الظاهر عدم کونها بهذا المعنی مرادا للقائل بالحجیّه، و جواز الاستدلال.

و ان كان المراد بها هى الحجيّه المطلقه الراجعه الى جواز

الاستدلال بها، و لو مع فرض المعارضه و الاختلاف، فيرد عليه عدم اقتضاء التواتر لذلك، فان مقتضاه القطع بها من حيث السند و الصدور، و امّا من حيث الدلاله فيقع بينهما التعارض و لا مجال للرجوع الى ادلّه العلاج الداله على الترجيح و التخيير، فان موردها الاخبار التى يكون سندها ظنيّا، و لا تعمّ مثل الآيات و القراءات التى يكون صدورها قطعيّا على ما هو المفروض، فاللازم مع فرض التعارض للعلم الاجمالى بعدم كون الجميع مرادا فى الواقع الرجوع الى الاظهر لو كان فى البين، و كان قرينه عرفيه على التصرف فى غيره الظاهر، و مع عدمه يكون مقتضى القاعده التساقط و الرجوع الى دليل آخر.

و امّا على التقدير الثانى- اى تقدير عدم التواتر:

اوّلا: ان شمول ادلّه حجيّه خبر الواحد للقراءات غير ظاهر لعدم ثبوت كونها روايه، بل يحتمل ان تكون اجتهادات من القراء، و استنباطات منهم، و قد صرّح بعض الاعلام بذلك فيما تقدّم، و لا محيص عن الالتزام بذلك، و لو بالاضافه الى بعضها، و الدليل عليه اقامه الدليل على تعيّنها، و رجحانها على الاخرى، كما لا يخفى.

و ثانيا: انه على تقدير ثبوت كونها روايه لم تثبت وثاقتهم، و لم يحرز كونها واجده لشرائط الحجيّه، كما يظهر من التتبع فى احوالهم، و ملاحظه تراجمهم.

و ثالثا: انه على تقدير كونها روايه جامعه لشرائط الحجيّه، الّا انه مع العلم الاجمالى بعدم صدور بعضها عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقع بينها التعارض، و لا بد من اعمال قواعد التعارض من الترجيح او التخيير، فلا يبقى مجال لدعوى الحجيّه، و جواز الاستدلال بكل واحده منها، كما هو ظاهر.

مدخل التفسير، ص: ۱۵۴

المقام الثالث- جواز القراءه بها

المقام

الثالث: فی جواز القراءه بکل واحده من القراءات و عدمه فنقول:

المشهور بین علماء الفریقین جواز القراءه بکل واحده من القراءات السبع فی الصلاه، فضلا عن غیرها، و قد ادّعی الاجماع علی ذلک جماعه منهم.

و حکی عن بعضهم تجویز القراءه بکل واحده من العشر، و قد عرفت تصریح ابن الجزری فی عبارته المتقدمه «بان کلّ قراءه وافقت العربیه، و وافقت أحد المصاحف العثمانیه- و لو احتمالا- و صحّ سندها فهی القراءه الصحیحه التی لا یجوز ردّها و لا یحلّ لاحد انکارها و مقتضی ذلک جواز القراءه بکل قراءه جامعه لهذه الارکان الثلاثه، و لو لم تکن من السبعه او العشره.

و الدلیل علی الجواز فی اصل المقام- علی فرض تواتر القراءات- واضح لا خفاء فیه، و امّا علی تقدیر العدم- کما هو المشهور و المنصور- فهو انه لا ریب فی ان هذه القراءات کانت معروفه فی زمان الأئمه المعصومین- صلوات اللّه علیهم اجمعین- و لم ینقل الینا انّهم ردعوا القائلین بامامتهم عن القراءه بها، او عن بعضها، و لو ثبت لکان و اصلا الینا بالتّواتر، لتوفّر الدواعی علی نقله، مع انه لم ینقل بالاحاد ایضا، فتقریرهم علیه السّلام شیعتهم علی ذلک- کما هو المقطوع- دلیل علی جواز القراءه بکل واحده منها.

بل ورد عنهم علیهم السّلام امضاء هذه القراءات بقولهم: «اقرأ کما یقرأ الناس» و بقولهم:

«اقرءوا کما تعلّمتم» و مثلهما من التعابیر.

و قد تقدّم من المحقق القمی- قدس سره- فی کتاب القوانین تفسیر تواتر القراءات بتجویز الأئمه علیهم السّلام القراءه علی طبقها، و دعوی القطع بذلک و ثبوت ذلک منهم علیهم السّلام بنحو التّواتر و الاذعان به.

مدخل التفسیر، ص: ۱۵۵

نعم مقتضی ذلک الاقتصار علی خصوص القراءات المعروفه

فی زمانهم علیه السّلام من دون اختصاص بالسبع او العشر، و من دون عمومیه لجمیعها، بل خصوص ما هو المعروف منهما، او من غیرهما، کما لا یخفی.

و لو لا الدلیل علی الجواز لکان مقتضی القاعده عدم جواز الاقتصار علی قراءه واحده فی الصّلاه، لان الواجب فیها هی قراءه القرآن.

و قد عرفت عدم ثبوته الّا بالتواتر، فلا تکفی قراءه ما لم یحرز کونه قرآنا، بل مقتضی قاعده الاحتیاط الثابته بحکم العقل بان الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ و البراءه الیقینیّه، تکرار الصلاه، حسب اختلاف القراءات، او تکرار مورد الاختلاف فی الصلاه الواحده، فیجمع بین قراءه «مالک» و «ملک» او یأتی بصلاتین، و هکذا الحال بالاضافه الی السوره الواجبه بعد قراءه الفاتحه و حکایتها، الّا ان یختار سوره لم یکن فیها الاختلاف فی القراءه اصلا.

هذا تمام الکلام فیما یتعلّق بالقراءات.

مدخل التفسیر، ص: ۱۵۷

أصول التفسیر

اشاره

مدخل التفسیر، ص: ۱۵۸

الامر الاول: ظواهر الکتاب. الامر الثانی:

قول المعصوم، الامر الثالث: حکم العقل.

مدخل التفسیر، ص: ۱۵۹

التفسیر الذی مرادنا به هو: کشف مراد اللّه تبارک و تعالی من الفاظ کتابه العزیز، و قرآنه المجید، کاستکشاف مراد سائر المتکلمین من البشر من کتبهم الموضوعه، لافهام مقاصدهم، و بیان مراداتهم- سواء أ کان التفسیر بمعناه اللغوی مساویا لهذا المعنی المقصود، او اخصّ من ذلک، باعتبار کونه عباره عن کشف الغطاء، اذ لیس البحث فی معناه، بل فی ایضاح مراد اللّه من القرآن المجید، و التعبیر بالتفسیر للدلاله علی ذلک لا لاراءه معناه اللغوی، و الخصوصیه المأخوذه فیه، بناء علی مدخلیتها- لا یجوز ان یعتمد فیه الّا علی ما ثبت اعتباره و حجیّته فلا یجوز الاعتماد فیه علی الظنّ غیر الحجّه، و لا علی الاستحسان،

و لا على غيرهما مما لم تثبت حجيّته كقول المفسّر- قديما كان ام حديثا، موافقا كان ام مخالفا- و ذلك للنهى عن متابعه الظنّ.

قال اللّه تبارك و تعالى فى سوره الاسراء: «وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» ۳۶ و لحرمه الاسناد الى اللّه تعالى بغير اذنه لانه افتراء عليه، قال اللّه تبارك و تعالى فى سوره يونس: «قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» ۵۹ و غيرهما من الآيات و الروايات الداله على النهى عن القول او العمل بغير العلم و الناهيه عن التفسير بالرّأى- بناء على عموم معنى التفسير- مضافا الى حكم العقل بذلك.

و بالجمله: لا محيص عن الاتكاء فى ذلك على ما ثبت اعتباره، و علمت حجيّته من طريق الشرع، او من حكم العقل، فاذن لا بد للمفسّر فى استكشاف مراد اللّه

مدخل التفسير، ص: ۱۶۰

تبارك و تعالى من اتّباع ظواهر الكتاب، التى يفهمها العارف بالعربيّه الفصيحه، و يلائمها اللغه الصّحيحه، فان ظواهر الكتاب حجه على ما سنبين، او يتبع ما حكم به العقل الفطرى الصحيح، الذى هو المرجع لاثبات اساس التوحيد، و اتصاف الكتاب بالاعجاز المثبت للرّساله، فانه لا ريب فى حجيّته، او يستند الى ما ثبت عن المعصوم من النبى، او الامام فى بيان مراد اللّه تبارك و تعالى.

و لا بدّ لنا من التكلم فى هذه الامور الثلاثه التى هى اصول التفسير و مدارکه، فنقول:

مدخل التفسير، ص: ۱۶۱

الامر الاول: ظواهر الكتاب

اشاره

و المراد من ظاهر القرآن الذى هو حجّه على قولنا- فى قبال جماعه من المحدثين المنكرين لاعتباره- هو الظاهر الّذى يفهمه العارف باللغه العربيّه الصحيحه الفصيحه من اللّفظ، و لم يقم على خلافه قرينه عقليه او نقليه معتبره، فمثل

قوله تعالى: «وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا» و «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» و «وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها» مما قامت القرينه العقليه القطعيه على خلاف ظواهره خارج عن محلّ البحث.

و كذا الظواهر التى دلّت القرائن النقليّه المعتبره على خلافها، كالعمومات المخصصه بالرّوايات بمقدار ورود التخصيص عليها- و الّا فهى حجّه فى غير مورد التخصيص- و المطلقات المقيده بها كذلك- اى بذلك المقدار- و سائر الظواهر الّتى وقعت القرينه على خلافها فى النقل المعتبر خارج عنه ايضا، و حينئذ نقول ان الدليل على حجّيه هذه الظواهر التى هى مورد البحث امور:

ادله حجيه ظواهر الكتاب

الاوّل: انه لا ينبغى الارتياب فى ان القرآن انّما انزل، و اتى به النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ليفهم الناس معانيه، و يتدبّروا آياته، و يجعلوا اعمالهم مطابقه لاوامره و نواهيه، و عقائدهم موافقه للعقائد الصحيحه التى يدل عليها.

و من المعلوم ان الشارع لم يخترع لنفسه طريقه خاصّه لافهام مقاصده، بل تكلّم مع الناس بالطريقه المألوفه المتداوله فى فهم المقاصد و الاغراض من طريق الالفاظ و العبارات، و حينئذ فلا محيص عن القول باعتبار ظواهر الكتاب كظواهر سائر الكتب الموضوعه للتفهيم و اراءه المقاصد و الاغراض، كيف و قد حثّ الكتاب بنفسه الناس

على التدبر فى آياته، و اعترض على عدم التدبّر بلسان التخصيص، فقال: «أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً» سوره النساء- ۸۳ و قال فى سوره محمّد ۲۴: «أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها».

و قد وصف نفسه بما لا محيص بملاحظته عن الالتزام بظواهره من الاوصاف و الخصوصيات، كتوصيفه بانه المخرج للناس من

الظلمات الى النّور، و انه بيان للناس، و انه هدى و موعظه للمتقين، و انه قد ضرب فيه للناس من كل مثل لعلهم يتذكرون، و غير ذلک من الاوصاف و المزايا و الخصوصيات الملازمه لاعتبار ظواهر الکتاب.

الثانى: انه قد مرّ فى بعض المباحث: ان القرآن هى المعجزه الوحيده الخالده على النبوّه و الرساله الى يوم القيامه، و قد تحدّى البشر من الاولين و الآخرين، بل و الجنّ على ان يأتوا بمثل القرآن، او بعشر سور مثله، او بسوره واحده مثله او من مثله، و لو لم تکن العرب عارفه بمعانى القرآن، و لم تکن تفهم مقاصده من الفاظه و آياته، بل لو کان القرآن من قبيل الالغاز- و هو غير قابل للفهم و المعرفه- لم يکن وجه لاتصافه بالاعجاز، و لا مجال لطلب المعارضه و التّحدى اصلا.

الثالث: حديث الثقلين المعروف بين الفريقين، الدالّ على لزوم التمسّک بهما، و انه الطريق الوحيد للخروج عن الضلاله، و السبيل المنحصر لعدم الابتلاء بها ابدا.

وجه الدلاله فى المقام: انه من الواضح إن معنى التمسّک بالکتاب- الذى هو أحد الثقلين- ليس مجرد الاعتقاد بانه قد نزل من عند اللّه حجه على الرساله، و دليلا على النبوه، و برهانا على صدق النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بل معنى التمسک به الموجب لعدم الاتصاف بالضّلاله اصلا هو الاخذ به، و العمل بما فيه من الاوامر و النواهى و سائر ما يشتمل عليه، و الاستناد اليه فى القصص الماضيه، و القضايا السّالفه.

و بعباره اخرى، التمسک به معناه يرجع الى ما بيّنه النبى الاکرم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

مدخل التفسير، ص: ۱۶۳

- فى کلامه الشريف المتقدم- من جعل

القرآن اماما و قائدا، ليسوقه الى الجنّه، و هذا لا يجتمع مع عدم حجّيه ظاهره، و افتقاره الى البيان فى جميع موارده، و كونه بنفسه غير قابل للدرك و المعرفه، كما هو غير خفى على اهله.

الرّابع: الرّوايات الكثيره المتواتره، الداله على عرض الاخبار الواصله، على الكتاب، و طرح ما خالف منها، بتعبيرات مختلفه، و الفاظ متنوّعه، مثل انه يضرب- اى المخالف- على الجدار، او انه زخرف، او انه باطل، او انه ليس منهم عليهم السّلام و نظائره.

فانه من الواضح ان تعيين «المخالف» عن غيره، و تمييزه عمّا سواه قد اوكل الى النّاس، فهم المرجع فى التشخيص، و لازم ذلك حجّيه ظواهر الكتاب عليهم، و الّا فكيف يمكن لهم تشخيص «المخالف» عن غيره.

و من هذا القبيل الروايات الوارده فى الشروط، و ان كل شرط جائز و ماض الّا شرطا خالف كتاب اللّه، فان المرجع فى تعيين الشرط المخالف، و تمييزه عن غيره هو العرف، و هو لا يعرف ذلك الّا بعد المراجعه الى الكتاب، و فهم مقاصده من الفاظه، و درك اغراضه من آياته.

و دعوى انّ المراد ب «المخالف» فى الموردين يمكن ان يكون هو المخالف لمصرّحات الكتاب، دون ظواهره التى يجرى فيها احتمال الخلاف، و تكون محلّ البحث فى المقام، فسادها: غنىّ عن البيان.

الخامس: الروايات الكثيره الدّاله على استدلال الأئمه عليهم السّلام بالكتاب فى موارد كثيره:

۱- قوله عليه السّلام بعد ما سأله زراره بقوله: «من اين علمت ان المسح ببعض الرأس: لمكان الباء» «۱» فان مرجعه الى انّه لو كان السائل توجّه الى هذه النكته فى آيه الوضوء لما احتاج الى السؤال اصلا، لان ظهور «الباء» فى التبعيض، و حجّيه

---

(۱) الوسائل ابواب الوضوء الباب الثالث

و العشرون ح- ۱

مدخل التفسیر، ص: ۱۶۴

الظهور کلیهما مما لا یکاد ینکر.

ان قلت: لعلّ السؤال انّما هو لاجل عدم ظهور آیه الوضوء فی المسح ببعض الرأس، لعدم کون «الباء» ظاهره فی التبعیض، و علیه لا تکون الرّوایه داله علی حجّیه الظاهر.

قلت: اقتصاره علیه السّلام فی الجواب علی قوله: «لمکان الباء» دلیل علی ان ظهور «الباء» فی التبعیض مما لا یکاد یخفی، و الّا لما تمّ الاقتصار کما هو ظاهر.

۲- قوله: علیه السّلام لمن اطال الجلوس فی بیت الخلاء، لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم یکن شیئا اتاه برجله: «اما سمعت قول اللّه عزّ و جلّ: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا» و قول المخاطب: کانّی ما سمعت هذه الآیه اصلا «۱».

۳- قوله: علیه السّلام فی تحلیل نکاح العبد للمطلقه ثلاثا: قال اللّه عزّ و جلّ:

«حَتَّی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ» و قال هو أحد الازواج «۲».

۴- قوله: علیه السّلام فی ان المطلقه ثلاثا لا تحلّ بالعقد المنقطع: «ان اللّه تعالی قال: فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَیْهِما أَنْ یَتَراجَعا» و لا طلاق فی المتعه «۳».

۵- قوله: علیه السّلام فیمن عثر فوقع ظفره فجعل علی اصبعه مراره: یعرف هذا و اشباهه من کتاب اللّه: «وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» ثم قال: امسح علیه «۴».

۶- عن تفسیر العیّاشی عن ابن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قضی امیر المؤمنین علیه السّلام فی امرأه تزوجها رجل، و شرط علیها و علی اهلها إن تزوج علیها امرأه، او هجرها

---

(۱) الوسائل ابواب الوضوء الباب الثالث و العشرون ح- ۱

(۲) الوسائل ابواب اقسام الطلاق و احکامه الباب الثانی عشر ح- ۱۲

(۳) الوسائل ابواب اقسام الطلاق

و احکامه الباب التاسع ح- ۴

(۴) الوسائل ابواب الوضوء الباب التاسع و الثلاثون ح- ۵

مدخل التفسیر، ص: ۱۶۵

او اتی علیها سریّه فانها طالق، فقال علیه السّلام: «شرط اللّه قبل شرطکم ان شاء و فی بشرطه، و ان شاء امسک امرأته و تزوج علیها، و تسرّی و هجرها ان اتت بسبب ذلک، قال اللّه تعالی: «فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ» و قال: «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ» و قال: «وَ اللَّاتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ» الآیه.

۷- و ما عن الفقیه بسنده الی زراره عن ابی جعفر عن ابی عبد اللّه علیهم السّلام قال: «المملوک لا یجوز نکاحه و لا طلاقه الّا باذن سیّده قلت: فان کان السیّد زوجه بیده من الطلاق؟

قال: بید السیّد- ضرب اللّه مثلا عبدا مملوکا لا یقدر علی شی ء- فشی ء الطّلاق».

۸- و غیر ذلک من الموارد الکثیره المتفرقه فی ابواب الفقه التی قد استدلّ فیها الامام علیه السّلام بالکتاب سیّما فی قبال المخالفین المنکرین لامامتهم، فانه لو کان مذاقهم عدم حجیه ظاهر الکتاب لغیرهم لما کان للاستدلال به فی مقابلهم وجه اصلا.

أدله منکری حجیه ظواهر الکتاب

اشاره

و امّا المنکرون لحجیّه ظواهر الکتاب الذین هم جماعه من المحدّثین فاستندوا فی ذلک الی امور:

أحدها: انه قد ورد فی الروایات المتواتره بین الفریقین، النهی عن تفسیر القرآن بالرأی، و فی بعضها: «من فسّر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النّار» ای فلیتخذ مکانا من النّار لاجل القعود و لا محیص له عنها، و الاخذ بظواهر القرآن من مصادیق التفسیر بالرأی، فانّه و ان لم یکن مصداقه منحصرا بذلک لشموله- قطعا- لحمل المتشابه و المبهم علی أحد معنییه او معانیه مستندا الی الظن او الاستحسان، الّا ان الظاهر

شموله لحمل الظواهر على ظاهرها، و العمل بما تقتضيه.

و الجواب:

اوّلا: ان التفسير بحسب اللغه و العرف بمعنى: كشف القناع و اظهار امر مستور، و من المعلوم ان الاخذ بظاهر اللفظ لا يكون من التفسير بهذا المعنى، فلا يقال لمن اخذ بظاهر كلام من يقول- مثلا-: رأيت اسدا، و اخبر بان فلانا قد رأى الحيوان المفترس

مدخل التفسير، ص: ۱۶۶

انّه فسّر كلامه، و قد شاع فى العرف ان الواقعه امر و تفسير الواقعه امر آخر.

و بالجمله لا ينبغى الارتياب فى ان «التفسير» لا يشمل حمل اللفظ على ظاهره، فالمقام خارج عن مورد تلك الروايات موضوعا.

و ثانيا: انه على فرض كون الاخذ بالظاهر تفسيرا، فلا يكون تفسيرا بالرأى حتى تشمله الروايات المتواتره الناهيه عن التفسير بالرأى.

و بعباره اخرى: يستفاد من تلك الروايات ان التفسير يتنوع الى نوعين و ينقسم الى قسمين: تفسير بالرأى و تفسير بغيره، و لا بد للمستدل بها للمقام من اثبات ان الاخذ بظاهر اللفظ من مصاديق القسم الاوّل، و مع عدمه يكفى مجرد الشك لعدم صلاحيه الروايات الناهيه للشمول للمقام، لعدم احراز موضوعها، و عدم ثبوت عنوان «التفسير بالرأى».

مع انه من الواضح: عدم كونه من مصاديقه- على فرض كونه تفسيرا- فان من يترجم خطبه من خطب «نهج البلاغه» مثلا بحسب ما يظهر من عباراتها، و على طبق ما يفهمه العرف العارف باللغه العربيّه، مع مراعاه القرائن الداخليّه و الخارجيّه لا يعدّ عمله هذا تفسيرا بالرأى بوجه من الوجوه اصلا.

فالتفسير بالرأى معناه الاستقلال فى المراجعه الى الكتاب، من دون السؤال عن الاوصياء الذين هم قرناء الكتاب فى وجوب التمسك، و لزوم المراجعه اليهم:

إمّا بحمل المتشابه على التأويل الذى تقتضيه آراؤهم كما يشير الى ذلك

قول الصادق عليه السّلام: «انّما هلك الناس فى المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم، و استغنوا بذلك عن مسأله الاوصياء فيعرّفونهم».

و إمّا بحمل اللفظ على ظاهره من العموم او الاطلاق او غيرهما، من دون الاخذ بالتخصيص، او التقييد، او القرينه الوارده عن الأئمه عليهم السّلام و قد عرفت ان محلّ النزاع فى حجيه ظواهر الكتاب غير ذلك.

مدخل التفسير، ص: ۱۶۷

و ثالثا: انه على فرض كون الاخذ بظاهر القرآن من مصاديق التفسير بالرأى لتشمله الروايات الناهيه عنه نقول: لا بدّ من الجمع بين هذه الطائفه و الروايات المتقدمه الظاهره بل الصريحه فى حجيّه ظواهر الكتاب بحمل التفسير بالرأى الوارد فى الرّوايات الناهيه على غير هذا المصداق من المصاديق الظاهره الواضحه كحمل المتشابه على التأويل الذى يقتضيه الرأى، او حمل الظاهر عليه من دون المراجعه الى القرينه على الخلاف، و لا مجال لغير هذا النحو من الجمع بعد ظهور الروايات المتقدمه، بل صراحتها فى حجيّه ظواهر الكتاب كما هو غير خفى.

ثانيها: دعوى اختصاص فهم القرآن باهل الكتاب الذين انزل عليهم، و هم الأئمه المعصومون- صلوات اللّه عليهم اجمعين- و منشأ هذه الدعوى الروايات الظاهره فى ذلك مثل:

مرسله شعيب بن انس عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه قال لأبى حنيفه: «انت فقيه اهل العراق؟! قال: نعم، قال عليه السّلام فبأىّ شى ء تفتيهم؟ قال: بكتاب اللّه و سنّه نبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: يا أبا حنيفه تعرف كتاب اللّه حق معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟! قال: نعم، قال: يا أبا حنيفه لقد ادعيت علما ويلك ما جعل اللّه ذلك الّا عند

اهل الكتاب الذين انزل عليهم، ويلك ما هو الّا عند الخاص من ذريّه نبيّنا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و ما ورّثك اللّه تعالى من كتابه حرفا».

و روايه زيد الشحام قال: «دخل قتاده على ابى جعفر عليه السّلام فقال له: انت فقيه اهل البصره؟! فقال: هكذا يزعمون فقال: بلغنى انك تفسّر القرآن قال: نعم، الى ان قال: يا قتاده ان كنت فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و اهلكت، و ان كنت قد فسّرته من الرجال فقد هلكت و اهلكت يا قتاده، ويحك انما يعرف القرآن من خوطب به» و غيرهما من الروايات الدالّه على هذا النحو من المضامين.

مدخل التفسير، ص: ۱۶۸

و الجواب:

انه ان كان المدعى اختصاص معرفه القرآن حقّ معرفته، الراجع الى معرفه القرآن بجميع شئونها و خصوصياتها من الناسخ و المنسوخ، و المحكم و المتشابه، و الظاهر و الباطن، و غير ذلك من الجهات، بالأئمه الذين انزل عليهم الكتاب فهو حق و لكن ذلك لا ينافى حجيه الظواهر بالنحو الذى عرفت انه محلّ البحث و مورد النزاع على سائر الناس.

و ان كان المدّعى عدم استفاده سائر الناس من القرآن و لو كلمه، حتى يكون القرآن بالاضافه الى من عدا الائمه المعصومين عليه السّلام من الالغاز، و غير قابل للفهم و المعرفه بوجه، فالدعوى ممنوعه و الروايتان قاصرتان عن اثبات ذلك:

امّا الروايه الاولى: فظاهره فى ان اعتراض الامام عليه السّلام على ابى حنيفه انّما هو لاجل ادّعائه معرفه القرآن حق معرفته، و تشخيص الناسخ من المنسوخ و غيره ممّا يتعلّق بالقرآن، و ليس معنى قوله عليه السّلام: «و ما ورّثك اللّه تعالى من كتابه حرفا» انه لا تفهم شيئا من

القرآن و لاـ تعرف- مثلاـ- معنى قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَدِيرٌ» ضروره انه لو كان المراد ذلك لكان لأبى حنيفه- مضافا الى وضوح بطلانه- الاعتراض على الامام و ان لا يخضع لدى هذا الكلام مع ان الظاهر من الرّوايه خضوعه لديه و تسليمه دونه.

فالمراد منه: ان اللّه تعالى قد خصّ اوصياء نبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بارث الكتاب، و علم القرآن بجميع خصوصياته، و ليس لمثل ابى حنيفه حظّ من ذلك، و لو بالاضافه الى حرف واحد، فهذا القول مرجعه الى قوله تعالى فى سوره فاطر: ٣٢ «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا» فالرّوايه اجنبيّه عما نحن فيه من البحث و النزاع.

و امّا الروايه الثانيه فالتوبيخ فيها انّما هو على تصدّى قتاده لتفسير القرآن، و قد عرفت ان الاخذ بظاهر القرآن لا يعدّ تفسيرا اصلا، و لا تشمله هذه الكلمه

مدخل التفسير، ص: ١٦٩

بوجه، و على تقديره فمن الواضح ان قتاده انما كان يفسّر القرآن بالرأى او الآراء غير المعتبره، و التوبيخ انّما هو على مثل ذلك. و قد مرّ ان حمل اللفظ على ظاهره لا يكون من مصاديق التفسير بالرأى قطعا، و على فرض احتماله لا بدّ للمستدل من الاثبات و اقامه الدليل على الشمول، و يكفى فى ابطاله مجرد احتمال العدم، و قد شاع و ثبت انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ثالثها: ان القرآن مشتمل على المعانى الشامخه، و المطالب الغامضه، و العلوم المتنوعه، و الاغراض الكثيره التى تقصر افهام البشر عن الوصول اليها و دركها، كيف و لا يكاد يصل افهامهم الى درك جميع معانى «نهج البلاغه» الذى هو كلام البشر- و لكنه كيف بشر-

بل و بعض كتب العلماء الاقدمين الّا الشّاذ من المطلعين، فكيف بالكتاب المبين الذى فيه علم الاولين و الآخرين، و هو تنزيل من رب العـالمين نزل به الروح الامين على من هو سـيد المرسـلين صـلّى اللّه عليه و على آله الطيبين المعصومين، على مرور الايام و كرور الدهور، و بقاء السموات و الارضين.

و الجواب:

ان اشـتمال القرآن على مثـل ذلـك، و ان كـان ممـا لاـ ينكر، و اختصـاص المعرفه بـذلك باوصـياء نبيّه تبعـا له، و ان كان ايضـا كـذلك، الّا انه لا يمنع عن اعتبار خصوص الظواهر التى هى محلّ البحث- على ما عرفت- بالاضافه الى سائر الناس، فهذا الدليل ايضا لا ينطبق على المدعى.

رابعهـا: انـا نعلم اجمالاـ بورود مخصـصات كثيره و مقيـدات غير قليله لعمومـات الكتـاب و اطلاقـاته، و كـذلك نعلم اجمالا بان الظواهر التى يفهمهـا العـارف بـاللغه العربيه الفصـيحه بعضـها غير مراد قطعـا، و حيث انه لا تكون العمومات و الاطلاقات و هـذه الظواهر معلومه بعينها لفرض العلم الاجمالى، فاللازم عدم جواز العمل بشـى ء منها قضيه للعلم الاجمالى، و حذرا عن الوقوع فى مخالفه الواقع، كالعلم الاجمالى فى سائر الموارد، بناء على كونه منجزا كما هو مقتضى التحقيق.

مدخل التفسير، ص: ۱۷۰

و الجواب:

امّا اوّلا: فبالنقض بالرّوايات، ضـروره وجود هذا العلم الاجمالى بالاضافه اليها ايضا، لانه يعلم بورود مخصصات كثيره لعموماتها، و مقيدات متعدّده لمطلقاتها فاللازم- بناء عليه- خروج ظواهرها ايضا عن الحجّيه، مع ان المستدلّ لا يقول به.

و اما ثانيا: فبالحلّ، بان هذا العلم الاجمالى ان كان متعلقا بورود مخصـصات كثيره، و مقيدات متعدّده، و قرائن متكثره على إراده خلاف بعض الظواهر و وقوعها فى الرّوايات، بحيث لو فحصنا عنها لظفرنا بها، فوجود هذا العلم الاجمالى و ان كان مما لا ينبغى الارتيـاب فيه، الّـا انه لاـ يمنع عن حجيّه الظاهر الـذى لم يظفر على دليل بخلافه بعـد الفحص التام، و التتبع الكامل، لخروجه عن دائره العلم الاجمالىّ حينئذ على ما هو المفروض- و قد عرفت ان محل البحث فى باب حجيّه الظواهر انما هو هذا القسم

منهـا. و ان كـان متعلقـا بورودهـا مطلقـا، بحيث كانت دائره المعلوم اوسع من هـذه الامور الواقعه فى الروايات، فنمنع وجود هـذا النحو من العلم الاجمالى، فان المسلّم منه هو النحو الاوّل الذى لا ينافى حجّيه الظواهر بوجه اصلا.

خامسـها: ان الكتاب بنفسه قـد منع عن العمل بالمتشابه، فقد قال اللّه تعالى فى سوره آل عمران- ٧: «مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتـابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَهِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ» و حمل اللفظ على ظاهره من مصاديق اتباع المتشابه، و لا اقلّ من احتمال شموله للظاهر، فيسقط عن الحجيّه رأسا.

و الجواب:

انّه ان كـان المـدّعى صـراحه لفـظ «المتشـابه» فى الشـمول لحمـل الظاهر على معناه الظاهر فيه، بمعنى كون الظواهر من مصاديق المتشابه قطعا، فبطلان هذه الدعوى بمكان من الوضوح، بداهه انّه كيف يمكن ادّعاء كون اكثر الاسـتعمالات المتداوله المتعارفه فى مقام افهام الاغراض، و افاده المقاصد من مصاديق المتشابهات، نظرا الى

مدخل التفسير، ص: ١٧١

كون دلالتها على المرادات بنحو الظهور دون الصّراحه.

و ان كان المـدعى: ظهور لفظ «المتشابه» فى الشـمول للظواهر، فيرد عليه- مضافا الى منع ذلك لما ذكرنا من عـدم كون الظواهر لـدى العرف و اللّغه من مصـاديق المتشـابه- انه كيف يجوز الاسـتناد الى ظـاهر القرآن، لاثبـات عـدم حجيّه ظاهره، فانه يلزم من فرض وجوده العـدم، و لاـ يلزم على القائـل بحجيّه الظواهر رفع اليـد عن مـدّعاه، نظرا الى ظهور الآيه فى المنع عن اتباع المتشابه الشامل للظواهر ايضا، فانك عرفت عدم ظهوره عنده فى الشمول لغه و لا عرفا بوجه اصلا.

و ان كان المدّعى: احتمال شمول «المتشابه» للظواهر، الموجب للشك فى الحجيّه، المساوق لعدم الحجيّه رأسا،

لما تقرر فى علم الاصول من ان الشک فى حجيّه المظنّه يستلزم القطع بعدمها، و عدم ترتب شى ء من آثار الحجيّه عليها.

فيرد عليه- مضافا الى منع الاحتمال ايضا- انه لو فرض تحقق هـذا الاحتمال لما كان موجبا لخروج الظواهر عن الحجيّه، بداهه انه مع قيـام السـيره القطعيه العقلائيه على العمل بالظواهر و التمسک بها، و احتجاج كل من الموالى و العبيـد على الآخر بها لا يكون مجرد احتمال شمول لفظ «المتشابه» للظواهر موجبا لرفع اليد عن السيره.

بـل لو كـان العمـل بظواهر الكتـاب غير جـائز لـدى الشارع، و كانت طريقته فى المحاوره فى الكتاب مخالفه لما عليه العقلاء فى مقـام المحـاورات، و ابراز المقاصـد و الاغراض، لكان عليه الردع الصـريح عن اعمال السـيره فى مورد الكتاب، و البيان الواضـح الموجب للفرق البين بين الكتاب، و بين مثل الروايات، و انه لا يجوز فى الاول الاتكال على الظواهر دون الثانى، و مجرد احتمال شمول لفظ المتشابه لا يجدى فى ذلک.

و بعبـاره اخرى: لو كـان للكتـاب من هـذه الجهه الراجعه الى مقـام الافهـام و الافاده خصوصـيه و مزيه لـدى الشارع، مخالفه لما استمرت عليه السيره العقلائيه فى

مدخل التفسير، ص: ۱۷۲

محاوراتهم، هل يكفى فى بيانه مجرد احتمال شـمول لفظ «المتشابه» الذى نهى عن اتباعه، او انه لا بد من البيان الصّريح، و حيث ان الثانى منتف، و الاوّل غير كاف قطعا، فلا محيص عن الذهاب الى نفى الخصوصيه و عدم ثبوت المزيه، كما هو واضح.

سادسـها: وقوع التحريف بـالنقيصه فى الكتـاب العزيز المـانع عن حجّيه الظواهر و اتباعهـا، لاحتمـال كونهـا مقرونه بمـا يـدلّ من القرائن على إراده خلافها، و قد سقطت من الكتاب، فالتحريف الموجب لتحقق هذا الاحتمال يستلزم

المنع عن الاخذ بظواهر الكتاب كما هو ظاهر.

و الجواب:

منع وقوع التحريف المدعى فى الكتاب و عدم تحققه بوجه. و سيأتى البحث عنه مفصلا فى حقل مستقل نختتم به ابحاث الكتاب باذن اللّه بعنوان: عدم تحريف الكتاب و شبهات القائلين بالتحريف.

مدخل التفسير، ص: ١٧٣

الامر الثانى: قول المعصوم

لا اشكال فى ان قول المعصوم- نبيّا كان او اماما- حجه فى مقام كشف مراد اللّه تبارك و تعالى من الفاظ كتابه العزيز، و آيات قرآنه المجيد، لما ثبت فى محلّه من حجيّه قوله: امّا النبى فواضح، و امّا الامام فلانه أحد الثقلين الذين امرنا بالتمسک بهما، و الاعتصام بحبلهما، فرارا عن الجهاله، و اجتنابا عن الضلاله، فمع ثبوت قوله فى مقام التفسير، و وضوح صدوره عنه عليه السّلام لا شبهه فى لزوم الاخذ به، و ان كان مخالفا لظاهر الكتاب، لان قوله- فى الحقيقه- بمنزله قرينه صارفه، و لكن ذلک مع ثبوت قوله امّا بالتواتر، او بالخبر المحفوف بالقرينه القطعيه.

و قد وقع الاشكال و الخلاف فى انه هل يثبت قوله من طريق خبر الواحد، الجامع للشرائط، المعتبر فى ما اذا الخبر عن المعصوم بحكم شرعى عمليّ، لقيام الدليل القاطع على حجّيته، و اعتباره ام لا؟.

ربما يقال بعدم الثبوت فى مقام التفسير، و ان كان يثبت به فى مقام بيان الاحكام الفقهيه، و الفروع العمليّه، ففى الحقيقه اذا كان قوله المنقول بخبر الواحد فى تفسير آيه متعلّقه بالحكم يكون حجه معتبره، و أمّا اذا كان مورد التفسير آيه لا تتعلّق بحكم من الاحكام العمليّه، فلا يكون خبر الواحد الحاكى له بحجّه اصلا و ذلک لان معنى حجّيه خبر الواحد، و كذا كل اماره ظنيه يرجع الى وجوب ترتيب الآثار عليه فى مقام العمل.

و بعباره اخرى: الحجّيه عباره عن المنجزيه

فی صوره الموافقه، و المعـذریّه فی فرض المخـالفه و همـا- ای المنجزیه و المعـذّریه- لاـ تثبتـان الّـا فی بـاب التکالیف المتعلقه بالاعمال- فعلا او ترکا- فاذا کان مفاد الخبر حکما شرعیّا او موضوعا

مدخل التفسیر، ص: ۱۷۴

لحکم شـرعی یکون الخـبر حجّه، لاتصـافه فی هـذه الصوره بوصف المنجزیّه و المعـذّریه، و امّـا اذا لم یکن کـذلک- کمـا فی المقـام- فهـذا المعنی غیر متحقّق، لعـدم تعقـل هـذا الوصف فی غیر باب الاحکام، اذن فلا محیص عن الالتزام بعـدم حجّیه خبر الواحد فی تفسیر آیه لا تتعلق بحکم عملی اصلا.

و التحقیق: انه لا فرق فی الحجّیه و الاعتبار بین القسمین، لوجود الملاک فی کلتا الصورتین:

توضـیح ذلک: انه- تاره- یسـتند فی باب حجّیه خبر الواحـد الی بناء العقلاء و اسـتمرار سـیرتهم علی ذلک، کما هو العمـده من ادلّه الحجّیه- علی ما حقّق و ثبت فی محلّه- و اخری الی الادله الشـرعیه التعبّدیه من الکتاب و السنّه و الاجماع، لو فرض دلالتها علی بیان حکم تعبدی تأسیسی.

فعلی الاـوّل- بنـاء العقلاـء- لاـ بـد من ملاحظه ان اعتماد العقلاء علی خبر الواحـد، و الاسـتناد الیه هل یکون فی خصوص مورد یترتب علیه اثر عملی، او انّهم یعـاملون معه معامله القطع فی جمیع ما یترتب علیه؟ الظاهر هو الثانی فکما أنهم إذا قطعوا بمجی ء زیـد من السّـفر یصـحّ الاخبـار به عنـدهم، و ان لم یکن موضوعا لاثر عملی و لم یترتب علی مجیئه ما یتعلّق بهم فی مقام العمل، لعـدم الفرق من هـذه الجهه بین ثبوت المجی ء و عـدمه، فکـذلک إذا أخبرهم ثقه واحـد بمجی ء زید یصح الاخبار به عندهم، استنادا إلی خبر الواحد، و یجری هذا الامر فی جمیع الامارات الّتی استمرّت

سیره العقلاء علیها، فإنّ الید- مثلا- أماره لدیهم علی ملکیّه صاحبها، فیحکمون معها بوجودها، کما إذا کانوا قاطعین بها، فکما أنهم یرتبون آثار الملکیه فی مقام العمل فیشترون منه- مثلا- فکذلک یخبرون بالملکیه استنادا إلی الید.

و بالجمله: إذا کان المستند فی باب حجّیه خبر الواحد هو بناء العقلاء، لا یبقی

مدخل التفسیر، ص: ۱۷۵

فرق معه بین ما إذا أخبر عادل بان المعصوم علیه السّلام فسّر الآیه الفلانیه بما هو خلاف ظاهرها، و بین نفس ظواهر الکتاب، التی لا دلیل علی اعتبارها الّا بناء العقلاء علی العمل بظواهر الکلمات، و تشخیص المرادات من طریق الالفاظ و المکتوبات، فکما انه لا مجال لدعوی اختصاص حجّیه الظواهر من باب بناء العقلاء، بما اذا کان الظاهر مشتملا علی افاده حکم من الاحکام العملیه، بل الظواهر مطلقا حجه، فکذلک لا ینبغی توهّم اختصاص اعتبار الروایه الحاکیه لقول المعصوم علیه السّلام فی باب التفسیر، بما اذا کان فی مقام بیان المراد من آیه متعلقه بحکم من الاحکام العملیه بل الظاهر انّه لا فرق من هذه الجهه بین هذه الصوره و بین ما اذا کان فی مقام بیان المراد من آیه غیر مرتبطه بالاحکام اصلا، و علیه فلا خفاء فی حجّیه الروایه المعتبره فی باب التفسیر مطلقا.

و علی الثانی- الذی یکون المستند هی الادله الشرعیه التعبدیّه- فالظاهر ایضا عدم الاختصاص، فانه لیس فی شی ء منها عنوان «الحجّیه» و ما یشابهه حتی یفسّر بالمنجزیّه و المعذّریه الثابتتین فی باب التکالیف المتعلقه بالعمل، فان مثل مفهوم آیه النبأ علی تقدیر ثبوته و دلالته علی حجیه خبر الواحد، اذا کان المخبر عادلا یکون مرجعه الی جواز الاستناد الیه، و عدم لزوم التبین عن قوله، و

التفحص عن صدقه، و ليس فيه ما يختص بباب الاعمال.

نعم لاـ محيص عن الالتزام بالاختصاص، بما اذا كان له ارتباط بالشارع، و اضافه اليه بما انه شارع و لكن ذلك لا يستلزم خروج المقام، فان الاسناد الى اللّه تبارك و تعالى و تشخيص مراده من الكتاب العزيز، و لو لم يكن متعلقا بآيه الحكم، بل بالمواعظ و النصائح او القصص و الحكايات او غيرهما من الشئون التى يدلّ عليها الكتاب امر يرتبط بالشارع لا محاله، فيجوز الاسناد الى اللّه تعالى بانه اخبر بعدم كون عيسى عليه السّلام مقتولاـ و لاـ مصلوبا، و ان لم يكن لهذا الخبر ارتباط بباب التكاليف اصلا، و بالجمله

مدخل التفسير، ص: ۱۷۶

لا مجال للاشكال فى حجّيه خبر الواحد فى باب التفسير مطلقا.

نعم قد وقع النزاع فى جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد- بعد الاتفاق على عدم جواز نسخه به- على اقوال و حيث ان المسأله محرّره فى الاصول لاـ حاجه الى التعرض لها هنا، مضافا الى انّ القائل بالعدم فريق من علماء السنّه على اختلاف بينهم ايضا، و ادلّتهم على ذلك واضحه البطلان، فراجع.

مدخل التفسير، ص: ۱۷۷

الامر الثالث: حكم العقل

لاـ اشكال فى ان حكم العقل القطعى، و ادراكه الجزمى من الامور التى هى اصول التفسير، و يبتنى هو عليها، فاذا حكم العقل- كذلك- بخلاف ظاهر الكتاب فى مورد لا محيص عن الالتزام به، و عدم الاخذ بذلك الظاهر، ضروره ان اساس حجيه الكتاب، و كونه معجزه كاشفه عن صدق الآتى به، انّما هو العقل الحاكم بكونه معجزه خارقه للعاده البشريه، و لم يؤت، و لن يؤتى بمثلها، فانه الرسول الباطنى الّذى لا مجال لمخالفه حكمه و وحيه.

ففى الحقيقه يكون حكمه بخلاف

الظـاهر و ادراکـه الجزمی لـذلک بمنزلـه قرینه لفظیّه متّصـله، مـوجبه للصـرف عن المعنی الحقیقی، و انعقـاد الظهـور فی المعنی المجـازی، فـان الظهـور الّـذی هو حجه لیس المراد منه مـا یختص بـالمعنی الحقیقی، ضـروره ان اصـاله الحقیقه قسم من اصـاله الظهور، الجـاریه فی جمیع موارد انعقـاد الظهور، سواء کـان ظهورا فی المعنی الحقیقی- کمـا فیما اذا کان اللفظ الموضوع خالیا عن القرینه علی الخلاف مطلقا- او ظهورا فی المعنی المجازی- کما فیما اذا کان مقرونا بقرینه علی خلاف المعنی الحقیقی.

فکما ان قوله: «رأیت اسدا» ظاهر فی المعنی الحقیقی، فکذلک قوله:

«رأیت اسدا یرمی» ظاهر فی المعنی المجازی ضـروره ان المتفاهم العرفی منه هو الرجل الشـجاع، من دون فرق بین ان نقول بانه لیس له الّا ظهور واحد ینعقد للجمله بعد تمامها، نظرا الی انّ ظهور «أسد» فی معناه الحقیقی متوقف علی تمامیه الجمله، و خلوّها عن القرینه علی الخلاف.

مدخل التفسیر، ص: ۱۷۸

و فی صـوره وجـود تلـک القرینه لا ـظهـور له اصـلا، بـل الظهـور ینعقـد ابتـداء فی خصـوص المعنی المجـازی، او نقول بوجود ظهورین: ظهور لفظ «الاسـد» فی معناه الحقیقی و ظهور «یرمی» فی المعنی المجازی، غایه الامر کون الثانی اقوی، و لاجله یتقدم علی الظهـور الاـوّل، و فی الحقیقه کـل من اللفظین ظـاهر فی معنـاه الحقیقی، لکن یکـون ظهـور القرینه فیه، الّـذی یکـون معنی مجازیّا بالاضافه الی المعنی الاوّل اقوی و اتمّ، فانه علی کلا القولین تکون الجمله ظاهره فی المعنی المجازی الّذی هو عباره عن الرجل الشجاع.

و بالجمله: اصاله الظهور الراجعه الی اصاله تطابق الاراده الجدّیه، مع الاراده الاسـتعمالیه، و کون المقصود الواقعی من الکلام هو ما یدل علیه ظاهر اللفظ جاریه فی کلا الصّورتین،

من دون ان یکون هناک تفاوت فی البین، و حینئذ فاذا حکم العقل فی مورد بخلاف ما هو ظاهر لفظ الکتاب یکون حکمه بمنزله قرینه قطعیه متصله، موجبه لعدم انعقاد ظهور له واقعا، الّا فیما حکم به العقل.

فقوله تعالی فی سوره الفجر ۳۳: «وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا» و ان کان ظهوره الابتدائی فی کون الجائی هو الربّ بنفسه، و هو یستلزم الجسمیّه الممتنعه فی حقه تعالی، الّا ان حکم العقل القطعی باستحاله ذلک- لاستلزام التجسم للافتقار، و الاحتیاج المنافی لوجوب الوجود، لان المتصف به غنیّ بالذات- یوجب عدم انعقاد ظهور له فی هذا المعنی، و هو اتصاف الرّبّ بالمجیء.

و هکذا قوله تعالی فی سوره طه ۵: «الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی» و مثله الآیات الظاهره علی خلاف حکم العقل.

فانقدح: حکم العقل، مع کونه من الامور الّتی هی اصول التفسیر، و لا مجال للاغماض عنه فی استکشاف مراد اللّه تعالی من کتابه العزیز یکون مقدّما علی الامرین، الآخرین، و لا موقع لهما معه، امّا تقدمه علی الظهور فلما عرفت من عدم انعقاده مع حکم العقل علی الخلاف، لانه بمنزله قرینه متصله، و امّا تقدّمه علی الامر

الآخر، فلانّ حجّیه قوله انّما تنتهی الی حکم العقل، و تستند الیه، فکیف یمکن ان یکون مخالفا له، فالمخالفه تکشف عن عدم صدوره عن المعصوم علیه السّلام او عدم کون ظاهر کلامه مرادا له، فکما انه یصیر صارفا لظاهر الکتاب یوجب التصرف فی ظاهر الرّوایه بطریق اولی، کما لا یخفی.

و قد تحصل من جمیع ما ذکرنا ان الذی یبتنی علیه التفسیر انما هو خصوص الامور الثلاثه المتقدمه: الظاهر، و قول المعصوم، و حکم العقل، و

لا يسوغ الاستناد فى باب التفسير الى شى ء آخر.

نعم: فى باب الظواهر لا بد من احراز الصغرى، و هى الظّهور الذى مرجعه الى الاراده الاستعماليّه، ضروره ان التطابق بين الارادتين لا يتحقق بدون تشخيص الاراده الاستعماليه، و احراز مدلول اللفظ، و يقع الكلام- حينئذ- فى طريق هذا التشخيص لمن لا يكون عارفا بلغه العرب، و لا يكون من اهل اللّسان، و لا يجوز الاتكال فى ذلك على قول المفسّر، او اللّغوى، مع عدم افاده قولهما اليقين، او الاطمينان الذى هو علم عرفىّ، و ذلك لعدم الدليل على حجّيه قولهما اصلا، فالرجوع الى التفسير لا يكاد يترتب عليه فائده الا اذا حصل منه اليقين، او ما يقوم مقامه بظهور اللفظ فى المعنى الفلانى، و كونه مرادا بالاراده الاستعماليه، كما هو غير خفى.

مدخل التفسير، ص: ١٨١

عدم تحريف الكتاب

اشاره

مدخل التفسير، ص: ١٨٢

عرض لمعانى التحريف و الرد عليه. مذهب لاماميه فى عدم التحريف المتسالم عليه. أدله عدم التحريف، و مناقشه القائلتين به. النتيجه.

مدخل التفسير، ص: ١٨٣

حيث انّ مسأله التحريف من المسائل المهمّه المتعلقه بالكتاب لا بد من التعرض لها، و الورود فيها مفصّلا ليزول الشك و الارتياب فيها- ان شاء اللّه تعالى- و تنقدح صيانه الكتاب فى انه المعجزه الخالده الوحيده للنبوه و الرّساله، و البرنامج الفذ لهدايه الناس الى صلاح امورهم الدنيويّه و الدينيه، و خروجهم من الظلمات الى النّور الى يوم القيامه، و ارشادهم الى الطريق المستقيم، و الشريعه السمحه السهله، و اراءتهم لما يتضمن سعاده الدارين الّتى هى السعاده المطلوبه، و الغايه المنشوده لكل عاقل.

و يظهر بطلان ما زعمه القائل بالتحريف، جهلا منه بما يترتب على هذا القول السّخيف من التوالى الفاسده، و الآثار

السيّئه، و نقض الغرض، و تطاول المخالفين المعاندين للاسلام و المسلمين من اليهود و النّصارى، و غيرهما من الذين لا يطيقون عظمه هذا الدين القويم، و شوكه المسلمين، و يتشبثون بكلّ ما يمكن ان ينتهى الى خذلانهم و ضعف عقيدتهم.

و من العجب اصرار بعض من ينتحل العلم، و يظهر التعصب فى الدين، و يرى لنفسه الفضيله و المزيه على غيره على القول بالتحريف، الذى يتبرأ منه من له ادنى حظّ و نصيب من الشعور و العقل، الّذى هو الرسول الباطنى و الحجه الدّاخليه.

و الظاهر ان الايادى الخفيه المشبوهه و السياسات المعاديه للاسلام هى التى تؤيّد هذه العقيده الباطله لامور غير خفيّه على اهلها، فاللازم على الواعى- و لا بد

مدخل التفسير، ص: ۱۸۴

ان تكون له هذه المسئوليه- الواقف على هذه الخصوصيات: ان لا يقع من- حيث لا يشعر- فيما يعود نفعه على المغرضين، و يرجع الى ضعف الدين، و يستلزم خذلان المسلمين و يستوجب ان تكون الفرقه المحقّه الاماميّه الاثنا عشريّه موردا للتهمه و الافتراء عليهم بانّ من خصائص عقائدهم و مبتدعاتهم القول بتحريف الكتاب، و وقوع النقص فيه، حتّى ان من كان منهم اشدّ اصرارا على هذا القول يكون تعظيمه اكثر من غيره، و اكرامه اوجب، و قد نشرت فى هذه الازمنه- قبل سنين- رساله- عذب اللّه كاتبها- فى موسم الحج فى الردّ على الشيعه و النقض عليهم و كان عمده ما اعتمد عليه كاتبها فى اثبات غرضه الفاسد هو القول بالتحريف الذى ذهب اليه بعض العلماء منهم، قائلا انه قول جميعهم، و انّه من امتيازاتهم، و ان غرضهم من ذلك الفرار من التمسّك بالكتاب الذى هو الثقل الاكبر، و يجب التمسك به الى

يوم القيامه فهل- مع مثل ذلك- يسوغ للعاقل التفوّه بهذا الامر الباطل، فضلا عن ان يؤلف فيه الكتاب و يستند فيه الى الآيات غير الداله، و الروايات الموضوعه عصمنا اللّه من الزلل و العثره.

و كيف كان فنقول- و باللّه الاستعانه- انه لا بد قبل الورود فى ادلّه محلّ البحث و موضع النزاع من تقديم امرين:

الامر الاوّل: فيما يستعمل فيه لفظ «التحريف» و بيان ان محلّ البحث و مورد النزاع ما ذا؟ فنقول: قال بعض الاعلام فى كتابه «البيان فى تفسير القرآن» «۱» ما لفظه:

«يطلق لفظ التحريف و يراد منه عده معان على سبيل الاشتراك، فبعض منها واقع فى القرآن باتفاق من المسلمين، و بعض منها لم يقع فيه باتفاق منهم ايضا، و بعض منها وقع فيه الخلاف بينهم و اليك تفصيل ذلك:

الاوّل: نقل الشى ء عن موضعه، و تحويله الى غيره، و منه قوله تعالى:

---

(۱) للامام الخوئى بتقديم العلامه السيد مرتضى الحكمى. ص ۲۱۵- ۲۱۸ الناشر.

«مِنَ الَّذِينَ هادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ» و لا خلاف بين المسلمين فى وقوع مثل هذا التحريف فى كتاب اللّه، فان كل من فسّر القرآن بغير حقيقته، و حمله على غير معناه فقد حرّفه، و ترى كثيرا من اهل البدع و المذاهب الفاسده قد حرّفوا القرآن بتأويلهم آياته على طبق آرائهم و اهوائهم، و قد ورد المنع عن التحريف بهذا المعنى، و ذمّ فاعله فى عدّه من الروايات:

منها روايه الكافى باسناده عن الباقر عليه السّلام انه كتب فى رسالته الى سعد الخير:

«و كان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه و حرّفوا حدوده فهم يروونه و لا يرعونه، و الجهال تعجبهم حفظهم للرّوايه، و العلماء يحزنهم تركهم للرّعايه».

الثانى:

النقص او الزيـاده فى الحروف او فى الحركـات، مـع حفـظ القرآن، و عـدم ضـياعه، و ان لم يكن فى الخـارج مميزا عن غيره، و التحريف بهـذا المعنى واقع فى القرآن قطعا فقـد اثبتنا لك فيما تقـدم عدم تواتر القراءات، و معنى هذا ان القرآن المنزل انّما هو مطابق لاحدى القراءات و امّا غيرها فهو امّا زياده فى القرآن و امّا نقيصه فيه.

الثالث: النقص او الزياده بكلمه او كلمتين مع التحفظ على نفس القرآن المنزل، و التحريف بهذا المعنى وقع فى صدر الاسـلام و فى زمـان الصـحابه قطعـا، و يـدلنا على ذلك اجماع المسـلمين على انّ عثمان احرق جمله من المصاحف و امر ولاته بحرق كل مصـحف غير ما جمعه، و هذا يدلّ على ان هذه المصاحف كانت مخالفه لما جمعه، و الّا لم يكن هناك سبب موجب لاحراقها، و قـد ضـبط جماعه من العلماء موارد الاختلاف بين المصاحف، منهم: عبـد اللّه بن ابى داود السجسـتانى، و قـد سـمّى كتابه هذا بكتاب المصاحف، و على ذلك فالتحريف واقع لا محاله امّا من عثمان، او من كتاب تلك المصاحف، و لكنّا سـنبيّن بعـد هذا- ان شـاء اللّه تعالى- ان ما جمعه عثمان كان هو القرآن المعروف بين المسـلمين، الّذى تـداولوه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يدا بيد، فالتحريف بالزياده و النقيصه انّما وقع فى تلك المصاحف الّتى انقطعت بعد عهد عثمان،

مدخل التفسير، ص: ١٨۶

و امّا القرآن الموجود فليس فيه زياده و لا نقيصه ...

الرّابع: التحريف بالزيـاده او النقيصه فى الآيه و السوره مع التحفظ على القرآن المنزل، و التسالم على قراءه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ايّاها و التحريف

بهذا المعنى ايضا واقع فى القرآن قطعا، فالبسمله- مثلا- مما تسالم المسلمون على ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قرأها قبل كل سوره- غير سوره التوبه- و قد وقع الخلاف فى كونها من القرآن بين علماء السنّه، فاختار جمع منهم انّها ليست من القرآن، بل ذهبت المالكيه الى كراهه الاتيان بها قبل قراءه الفاتحه فى الصلاه المفروضه، الّا اذا نوى به المصلّى الخروج من الخلاف، و ذهب جماعه اخرى الى ان البسمله من القرآن. و امّا الشيعه فهم متسالمون على جزئيه البسمله من كل سوره غير سوره التوبه، و اختار هذا القول جماعه من علماء السنّه ايضا، و اذن فالقرآن المنزل من السماء قد وقع فيه التحريف يقينا بالزياده او بالنّقيصه.

الخامس: التحريف بالزياده، بمعنى ان بعض المصحف الّذى بايدينا ليس من الكلام المنزل، و التحريف بهذا المعنى باطل باجماع المسلمين بل هو ممّا علم بطلانه بالضروره.

السادس: التحريف بالنقيصه بمعنى ان بعض المصحف الّذى بايدينا لا يشتمل على جميع القرآن الّذى نزل من السّماء، فقد ضاع بعضه على النّاس، و التحريف بهذا المعنى هو الّذى وقع فيه الخلاف فاثبته قوم و نفاه آخرون».

انتهى كلامه دامت افاداته.

و لكنه سيجى ء- ان شاء اللّه تعالى- فى موضوع جمع القرآن و انّه فى ايّ زمان جمع، ان الجمع كان فى عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و ان اختلاف مصحف عثمان مع سائر المصاحف كان فى كيفيه القراءه من دون اختلاف فى الكلمات.

و العجب انه بنفسه يصرّح فيما بعد بذلك حيث يقول: «لا شك ان عثمان قد جمع القرآن فى زمانه، لا بمعنى انه جمع الآيات و السّور فى مصحف، بل بمعنى انه

جمع المسلمين على قراءه امام واحد و احرق المصاحف الاخرى الّتى تخالف ذلك المصحف، و كتب الى البلدان ان يحرقوا ما عندهم منها و نهى المسلمين عن الاختلاف فى القراءه» و حينئذ فالاختلاف انّما كان فى القراءه لا فى الكلمات كما سيظهر ان شاء اللّه تعالى.

الامر الثانى: فى عقيده المسلمين فى هذا الباب فنقول: المعروف بينهم عدم وقوع التحريف فى الكتاب و انه كما لم يقع التحريف بالزياده اجماعا- كما عرفت- لم يقع التحريف بالنقيصه، و ان ما بايدينا هو جميع القرآن المنزل على الرّسول الامى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و قد صرّح بعدم وقوع التحريف فى الكتاب اعاظم علماء الشيعه الاماميه و اعلامهم من المتقدمين و المتأخرين، و اليك نقل بعض كلماتهم.

قال شيخ المحدثين صدوق الطائفه فى محكى كتاب الاعتقاد: «اعتقادنا ان القرآن الّذى انزله اللّه على نبيّه هو ما بين الدّفتين و ليس باكثر من ذلك، و من نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب».

و قال المفيد- رحمه اللّه تعالى- فى المقالات: «و قد قال جماعه من اهل الامامه انه لم ينقص من كلمه، و لا من آيه، و لا من سوره، و لكن حذف ما كان مثبتا فى مصحف امير المؤمنين عليه السّلام من تأويله و تفسير معانيه على حقيقه تنزيله، و ذلك كان ثابتا منزلا و ان لم يكن من جمله كلام اللّه تعالى الّذى هو القرآن المعجز، و قد يسمى تأويل القرآن قرآنا قال اللّه تعالى: «وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً». فسمّى تأويل القرآن قرآنا و هذا ما ليس فيه بين

اهل التفسير اختلاف، و عندى انّ هذا القول اشبه من مقال من ادّعى النقصان من نفس القرآن على الحقيقه دون التأويل، و اليه اميل، و اللّه اسأل توفيقه للصواب».

و قال السيّد المرتضى- قدّس سره- فى المحكى عنه فى جواب المسائل الطرابلسيّات: «العلم بصحه نقل القرآن كالعلم بالبلدان و الحوادث الكبار، و الوقائع و الكتب المشهوره، و اشعار العرب المسطوره، فان العنايه اشتدّت و الدواعى

مدخل التفسير، ص: ۱۸۸

توفرت على نقله و حراسته و بلغت حدّا لم يبلغه ما ذكرناه، لان القرآن معجز للنبوه، و مأخذ للعلوم الشّرعيه و الاحكام الدينيّه، و علماء الاسلام قد بلغوا فى حفظه و حمايته الغايه، حتى عرفوا كل شى ء اختلف فيه من اعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون متغيّرا او منقوصا مع العنايه، الصّادقه، و الضبط الشّديد، و ان العلم بتفصيله و ابعاضه- فى صحه نقله- كالعلم بجمله، و جرى ذلك مجرى ما علم ضروره من الكتب المصنّفه، ككتاب سيبويه و المزنى، فان اهل العنايه بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما حتى لو انّ مدخلا ادخل فى كتاب سيبويه بابا فى النحو ليس من الكتاب، لعرف و ميّز، و علم انه ملحق و ليس من اصل الكتاب، و كذلك القول فى كتاب المزنى، و معلوم ان العنايه بنقل القرآن و ضبطه اصدق من العنايه بضبط كتاب سيبويه و داود من الشعراء».

و ذكر ايضا: «ان القرآن كان على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مجموعا مؤلّفا على ما هو عليه الآن»، و استدل على ذلك بان القرآن كان يدرس و يحفظ جميعه فى ذلك الزّمان، حتى عين على جماعه

من الصّحابه فی حفظهم له، و ان کان یعرض علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یتلی علیه، و انّ جماعه من الصّحابه مثل عبد اللّه بن مسعود و أبی بن کعب و غیرهما ختموا القرآن علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عده ختمات، و کل ذلک یدلّ بادنی تأمل علی انه کان مجموعا مرتّبا غیر مبتور و لا مبثوث، و ذکر ان من خالف فی ذلک من الامامیّه و الحشویّه لا یعتد بخلافهم، فإنّ الخلاف فی ذلک مضاف الی قوم من اصحاب الحدیث نقلوا أخبارا ضعیفه ظنّوا صحتها لا یرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع علی صحّتها».

و قال الشیخ الطوسی- قدس سره القدوسی- فی أوّل تفسیره المسمّی بالتبیان «امّا الکلام فی زیادته و نقصه فممّا لا یلیق به- یعنی بالتفسیر- ایضا، لان الزیاده فیه مجمع علی بطلانها، و النقصان منه، فالظاهر من مذهب المسلمین خلافه، و هو لا یلیق بالصحیح من مذهبنا، و هو الذی نصره المرتضی و هو الظاهر فی الرّوایات، غیر

انه رویت روایات کثیره من جهه الخاصه و العامّه بنقصان کثیر من آی القرآن، و نقل شی ء منه من موضع الی موضع، طریقها الآحاد التی لا توجب علما و لا عملا و الاولی الاعراض عنها».

و تبعه علی ذلک المحقق الطبرسی فی مقدمه تفسیره «مجمع البیان» الّذی هو کالتلخیص لتفسیر «التبیان».

و قال کاشف الغطاء فی محکی کشفه: «لا ریب انه- یعنی القرآن- محفوظ من النقصان بحفظ الملک الدیّان، کما دلّ علیه صریح القرآن، و إجماع العلماء فی کل زمان، و لا عبره بالنادر، و ما ورد من أخبار النقص تمنع البدیهه من العمل بظاهرها»

الی ان قال: «فلا بد من تأویلها باحد وجوه».

و عن السیّد القاضی نور اللّه فی مصائب النواصب: «ما نسب الی الشیعه الامامیه من وقوع التغییر فی القرآن لیس ممّا قال به جمهور الامامیّه، انما قال به شرذمه قلیله منهم لا اعتداد بهم فیما بینهم».

و عن الشیخ البهائی- قدس سره-: «و ایضا اختلفوا فی وقوع الزیاده و النقصان فیه، و الصحیح ان القرآن العظیم محفوظ عن ذلک زیاده کان او نقصانا و یدل علیه قوله تعالی: «وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» و ما اشتهر بین الناس من اسقاط اسم امیر المؤمنین علیه السّلام منه فی بعض المواضع مثل قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ- فی علیّ- و غیر ذلک فهو غیر معتبر عند العلماء» و عن المقدس البغدادی فی شرح الوافیه: «و انما الکلام فی النقیصه، و المعروف بین اصحابنا حتی حکی علیه الاجماع عدم النقیصه ایضا» و عنه ایضا عن الشیخ علی بن عبد العالی انّه صنف فی نفی النقیصه رساله مستقله، و ذکر کلام الصدوق المتقدم، ثم اعترض بما یدلّ علی النقیصه من الاحادیث، و اجاب بان الحدیث اذا جاء علی خلاف الدلیل من الکتاب و السنّه المتواتره، او الاجماع، و لم یمکن تأویله، و لا حمله علی بعض الوجوه وجب طرحه.

و حکی هذا القول- ایضا- عن العلّامه الجلیل الشهشهانی فی بحث القرآن

مدخل التفسیر، ص: ۱۹۰

من کتابه «العروه الوثقی» ناسبا له الی جمهور المجتهدین. و عن المحدث الشهیر المولی الفیض الکاشانی فی کتابی «الوافی و علم الیقین»، و صرّح به ایضا فقید العلم الکامل الجامع الشیخ محمّد جواد البلاغی فی مقدمه تفسیره المسمّی ب «آلاء الرحمن».

و بالجمله: لا مجال للارتیاب فی

ان المشهور بين علماء الشيعه الاماميه، بل المتسالم عليه بينهم هو القول بعدم التحريف، و إنّما ذهب اليه منهم طائفه قليله من الاخباريين، اغترارا بظاهر الرّوايات الداله على ذلك، الّتى سيجى ء الجواب عن الاستدلال بها، و مع ذلك فلا مساغ لنسبه هذا القول الى الطائفه المحقّه، و جعل ذلك من مطاعن الفرقه الناجيه، كما يظهر من بعض مفسرّى اهل السنّه و غيرهم.

و لا بأس بنقل عباره بعضهم ليظهر ركوبهم مركب التعصب و هو عثور، و ينقدح ابتلاء الطائفه المحقّه بمثل هذه الافتراءات الكاذبه، و النسب الباطله غير الصّادقه، فنقول:

قال الآلوسى فى مقدمه تفسيره روح المعانى: «و زعمت الشيعه ان عثمان، بل أبا بكر و عمر ايضا حرّفوه، و اسقطوا كثيرا من آياته و سوره، فقد روى الكلينى منهم عن هشام بن سالم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ان القرآن الّذى جاء به جبريل الى محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سبعه عشر الف آيه.

و روى محمّد بن نصر عنه انه قال: كان فى «لم يكن» اسم سبعين رجلا من قريش باسمائهم و أسماء آبائهم.

و روى عن سالم بن سليمه قال: قرأ رجل على أبى عبد اللّه و انا اسمعه حروفا من القرآن ليس ما يقرأ النّاس فقال ابو عبد اللّه: مه عن هذه القراءات و أقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام القائم فاقرأ كتاب اللّه على حدّه.

و روى عن محمّد بن جهم الهلالى و غيره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «ان امّه هى اربى من امّه» ليس كلام اللّه بل محرّف عن موضعه و المنزل: «ائمه هى ازكى من أئمتكم».

مدخل التفسير، ص: ١٩١

و ذكر ابن شهرآشوب المازندرانى

فی کتاب المثالب له: ان سوره الولایه اسقطت بتمامها، و کذا اکثر سوره الاحزاب، فانها کانت مثل سوره الانعام، فاسقطوا منها فضائل اهل البیت، و کذا اسقطوا لفظ «ویلک» من قبل «لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا»، و «عن ولایه علیّ» من بعد: «وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ»، و «بعلیّ بن أبی طالب» من بعد «وَ كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتالَ»، و «آل محمّد» من بعد «وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا» الی غیر ذلک.

فالقرآن الّذی بایدی المسلمین الیوم شرقا و غربا و هو لکره الاسلام و دائره الاحکام مرکزا و قطبا اشدّ تحریفا عند هؤلاء من التوراه و الانجیل، و اضعف تألیفا منها و أجمع للاباطیل، و انت تعلم ان هذا القول اوهن من بیت العنکبوت و انه لاوهن البیوت و لا اراک فی مریه من حماقه مدّعیه، و سفاهه مفتریه، و لما تفطن بعض علمائهم لما به جعله قولا لبعض اصحابه».

ثم نقل کلام الطبرسی فی مقدمه مجمع البیان، المشتمل علی نقل کلام السید المرتضی المتقدم، و نسبه ذلک الی قوم من حشویّه العامّه، ثم قال: و هو کلام دعاه الیه ظهور فساد مذهب اصحابه حتی للاطفال، ثم انکر نسبه ذلک إلی قوم من الحشویّه نظرا الی اجماع العامّه علی عدم وقوع النقص فیما تواتر قرانا کما هو موجود بین الدفتین الیوم.

ثم قال: «نعم اسقط زمن الصدیق ما لم تتواتر و ما نسخت تلاوته و کان یقرأه من لم یبلغه النسخ و ما لم یکن فی العرضه الاخیره، و لم یأل جهدا فی تحقیق ذلک الّا انه لم ینتشر نوره فی الآفاق الّا زمن ذی النورین فلهذا نسب الیه.

کما روی عن حمیده بنت یونس ان فی مصحف عائشه رضی

اللّه عنها: ان اللّه و ملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه و سلّموا تسليما و على الذين يصلون الصفوف الاول. و إن ذلك قبل ان يغيّر عثمان المصاحف.

و ما أخرج أحمد عن أبىّ قال: قال لى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: ان اللّه أمرنى إن

أقرأ عليك فقرأ على «لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين منفكين حتى تأتيهم البيّنه رسول من اللّه يتلوا صحفا مطهره، و ما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينه ان الدين عند اللّه الحنيفيّه غير المشركه، و لا اليهوديه، و لا النصرانيه، و من يفعل ذلك فلن يكفره».

و فى روايه: «و من يعمل صالحا فلن يكفره، و ما اختلف الذين اوتوا الكتاب الّا من بعد ما جاءتهم البينه ان الذين كفروا، و صدّوا عن سبيل اللّه، و فارقوا الكتاب لما جاءهم اولئك عند اللّه شرّ البريّه ما كان الناس الّا امه واحده ثم ارسل اللّه النبيين مبشرين و منذرين يأمرون الناس يقيمون الصلاه، و يؤتون الزكاه، و يعبدون اللّه وحده اولئك عند اللّه خير البريّه جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا رضى اللّه عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشى ربّه».

و فى روايه الحاكم فقرأ فيها: «و لو أن ابن آدم سأل واديا من مال فاعطاه يسأل ثانيا، و لو سأل ثانيا فاعطاه يسأل ثالثا، و لا يملأ جوف ابن آدم الّا التراب، و يتوب اللّه على تاب».

و ما روى عنه ايضا انه كتب فى مصحفه سورتى الخلع و الحفد: «اللهم انا نستعينك و نستغفرك، و نثنى

علیک، و لاـ نکفرک، و نخلع و نترک من یفجرک، اللهم ایاک نعبد، و لک نصلی و نسجد، و الیک نسعی و نحفد، نرجو رحمتک، و نخشی عذابک ان عذابک بالکفار ملحق» فهو من ذلک القبیل، و مثله کثیر.

و علیه یحمل ما رواه ابو عبید عن ابن عمر، قال: لا یقولن أحدکم قد أخذت القرآن کله، و ما یدریه ما کله قد ذهب منه قرآن کثیر، و لکن لیقل قد أخذت منه ما ظهر.

و الرّوایات فی هذا الباب اکثر من ان تحصی الّا انّها محموله علی ما ذکرنا و این ذلک مما یقوله الشیعی الجسور و من لم یجعل اللّه له نورا فما له من نور».

انتهی ما اردنا نقله من کلامه حشره اللّه لا مع أجداده بل مع من یحبّه و یتولاه.

مدخل التفسیر، ص: ۱۹۳

و أنت خبیر بما فیه:

امّا أوّلاـ فلانک عرفت ان المشهور عند اصحابنا الامامیه، بل المتسالم علیه بینهم هو القول بعدم التحریف، بل قد عرفت ان الصدوق- قده- جعله من عقائد الامامیه، و ادعی کاشف الغطاء فیه الضروره و البداهه، و معه لا وجه للافتراء علیهم، و نسبه هذا القول السخیف الی الطائفه المحقّه- الظاهره فی الشهره بینهم، و ذهاب الکلینی و بعض آخر من المحدثین کشیخه علی بن إبراهیم القمی- صاحب التفسیر- الی القول بالتحریف- لاـ یسوغ النسبه الی الجمیع او المشهور، مع ان منشأ النسبه الیه و إلی شیخه هو ذکر الاخبار الظاهره فیه. و من الواضح ان نقل الخبر لاـ یدل علی اختیار الناقل لما یفهم منه ظاهرا، لانه فرع اعتباره اوّلا، و ظهوره عنده فی ذلک ثانیا، و خلوّه عن المعارض ثالثا، و حجیته فی مثل هذه المسأله رابعا، و

تحقق ذلک عند الناقل غیر واضح.

و امّا ثانیا: فلان انکار ذهاب الحشویّه من العامّه، و هم الفرقه القائله بحجیّه ظواهر القرآن و اعتبارها، و لو کان علی خلاف العقل الصّریح، و لذا التزموا بالتجسیم نظرا الی ذلک، و لعلّه لاجله سمّیت بالحشویّه فی غیر محلّه لشیوع هذا القول منهم من الازمنه المتقدّمه.

و امّا ثالثا: فلانه انکر التحریف- غایه الانکار- و التزم بما یرجع إلیه من نسخ التلاوه الذی هو فی الحقیقه تحریف، حیث قال فی عبارته المتقدّمه: «نعم اسقط زمن الصدیق ما لم تتواتر، و ما نسخت تلاوته و کان یقرأه من لم یبلغه النسخ».

و العجب! انه لا یختص هذا الایراد بالرّجل بل هو شایع بین الجمهور حیث انّهم قد صرّحوا بنفی التحریف، و اثبات نسخ التلاوه، و علیه حملوا الرّوایات الکثیره المرویّه بطرقهم، الداله علی اشتمال القرآن الاوّلی علی ازید من ذلک، و قد نسخت تلاوه الزائد، و قد نقل بعضها الآلوسی فی عبارته المتقدمه، و لا بأس بذکر البعض الآخر ایضا مثل:

مدخل التفسیر، ص: ۱۹۴

ما روی المسور بن مخرمه قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف أ لم تجد فیما انزل علینا: «ان جاهدوا کما جاهدتم اوّل مرّه، فانا لا نجدها قال: اسقطت فیما اسقط من القرآن».

و روی ابن ابی داود ابن الانباری، عن ابن شهاب قال: «بلغنا انه کان انزل قرآن کثیر فقتل علماؤه یوم الیمامه الذین کانوا قد وعوه، و لم یعلم بعدهم، و لم یکتب».

و روی عروه بن الزبیر عن عائشه قالت: «کانت سوره الاحزاب تقرأ فی زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مأتی آیه، فلما کتب عثمان المصاحف لم نقدر منها الّا ما هو الآن».

و

روى ابن عباس، عن عمر انه قال: «إنّ اللّه عزّ و جلّ بعث محمّدا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالحقّ، و أنزل معه الكتاب، فكان ممّا أنزل إليه آيه الرّجم، فرجم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و رجمنا بعده، ثم قال: كنّا نقرأ: و لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم أو ان كفرا بكم ان ترغبوا عن آبائكم».

و آيه الرّجم الّتى ادعى عمر- على طبق الروايه- انّها من القرآن رويت بوجوه:

منها: إذا زنى الشيخ و الشيخه فارجموهما البتّه نكالا من اللّه و اللّه عزيز حكيم».

و منها: «الشيخ و الشيخه فارجموهما البتّه بما قضيا من اللّذه، و منها: «ان الشيخ و الشيخه إذا زنيا فارجموهما البتّه» و غير ذلك من الموارد التى التزموا فيها بنسخ التلاوه، مع انه لا يعلم مرادهم من نسخ التلاوه هل انه كان نسخها بامر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم او بايدى من تصدّى للزعامه و الخلافه بعده؟.

فان كان الاوّل فما الدليل على النسخ بعد ثبوت كون المنسوخ من القرآن بنحو التواتر على اعتقادهم، و لذا يقولون بانه «كان يقرأه من لم يبلغه النسخ» و صرّح بذلك الآلوسى فى عبارته المتقدمه، فان كان المثبت له هو خبر الواحد فقد قرر فى محلّه من علم الاصول و غيره انه لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد، و الظاهر الاتفاق عليه، و ان وقع الاختلاف فى جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، و ان كان هو السنّه المتواتره فمع عدم ثبوت التواتر- كما هو واضح- نقول انه حكى عن الشافعى،

و اكثر اصحابه، و اكثر أهل الظاهر: القطع بعدم جواز نسخ

الکتاب بالسنّه المتواتره و حکی عن احمد أیضا- فی احدی الرّوایتین- بل أنکر جماعه من القائلین بالجواز وقوعه و تحقّقه.

و ان کان الثانی: فهو عین القول بالتحریف، و کأنّ الآلوسی و من یحذو حذوه توهّموا ان النزاع فی باب التحریف نزاع لفظی، و الّا فایّ فرق بینه و بین نسخ التلاوه بهذا المعنی، و علی ذلک یصحّ أن یقال ان جمهور علماء السنّه قائلون بالتحریف لتصریحهم بنسخ التلاوه الّذی یرجع إلیه، بل هو عینه، کما انه ینکشف ان من لم یجعل اللّه له نورا فما له من نور.

و امّا رابعا: فلانه کیف یصح الالتزام بان سورتی الخلع و الحفد- اللتین سماهما الراغب فی المحاضرات سورتی القنوت، و نسبوهما الی مصحف ابن عباس، و مصحف زید و قراءه أبیّ، و أبی موسی- ان یکون من القرآن، فانه کیف یصح قوله: «یفجرک» فی السوره الاولی و کیف تتعدی کلمه «یفجر» و ایضا ان الخلع یناسب الاوثان، فما ذا یکون المعنی، و بما ذا یرتفع الغلط؟ أو ما هی النکته فی التعبیر بقوله: «ملحق» و ما هو وجه المناسبه و صحه التعلیل لخوف المؤمن من عذاب اللّه بان عذاب اللّه بالکافرین ملحق فان هذه العباره انما تناسب التعلیل، لان لا یخاف المؤمن من عذاب اللّه، لان عذابه بالکافرین ملحق.

و کذا آیه الرجم- الّتی ادّعی عمر انّها من القرآن- یسأل من القائل بنسخ تلاوته- علی تقدیر صحه روایته- انه ما وجه دخول الفاء فی قوله: «الشیخ و الشیخه فارجموهما البته بما قضیا من اللذه» و لیس هناک ما یصحح دخولها من شرط أو نحوه، لا ظاهرا، و لا علی وجه یصح تقدیره، و إنّما دخلت الفاء علی الخبر فی

قوله تعالى فى سوره النور: «الزَّانِيَهُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا ..» لان كلمه اجلدوا بمنزله الجزاء لصفه الزّنا فى المبتدأ و الزنا بمنزله الشرط، و ليس الرجم جزاء للشيخوخه، و لا هى سببا، فالظاهر ان الوجه فى دخول الفاء هى الدلاله على كذب الرّوايه، كما هو غير خفى على

مدخل التفسير، ص: ۱۹۶

اولى الدّرايه.

ثم ان قضاء اللّذه اعم من الجماع، و الجماع اعم من الزّنا، و الزّنا أعمّ من سبب الرجم الذى هو الزنا مع الاحصان، فكيف يصح إطلاق القول بوجوب رجمهما مع قضاء اللذه و الشهوه، كما هو واضح.

و ان قيل بكونه كنايه عن الزّنا نقول على تقدير تسليمه بان السبب كما عرفت ليس هو الزنا المطلق، و ليست الشيخوخه ملازمه للاحصان، كما لا يخفى.

اذا عرفت هذين الامرين يقع الكلام بعدهما فى ادله الطرفين و تحقيق ما هو الحق فى البين فنقول:

مدخل التفسير، ص: ۱۹۷

ادله عدم التحريف

الدليل الاول:

اشاره

قول اللّه تبارك و تعالى فى سوره الحجر ۹: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» فان دلالته- على ان القرآن مصون من التحريف و التغيير و انه لا يتمكن أحد من ان يتلاعب فيه- ظاهره، و لكن الاستدلال به يتوقف على اثبات كون المراد من «الذكر» فيه هو القرآن لاحتمال ان يكون المراد به هو الرسول، لاستعمال الذكر فيه أيضا فى مثل قوله تعالى فى سوره الطلاق: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِ اللَّهِ».

و لكن يدفع هذا الاحتمال:

اوّلا: منع كون المراد بالذكر فى الآيه الثانيه ايضا هو الرّسول، و ذلك بقرينه التعبير بالانزال، ضروره انه لا يناسب الرّسول لكونه ساكنا فى الارض مخلوقا كسائر الخلق محشورا معهم، و التنزيل و الانزال و ما يشابههما

انّما يناسب الامور السّماويه، كالكتاب و الملائكه و امثالهما، و ذكر كلمه «الرسول» بعد ذلك لا يؤيد كونه المراد بالذكر، لانه ابتداء آيه مستقلّه، و ليس جزء لما قبله، و احتمل فى مجمع البيان ان يكون انتصابه لاجل كونه مفعول فعل محذوف، تقديره: «ارسل رسولا» لا بدلا من «ذكرا» كما انه احتمل ان يكون مفعول قوله «ذكرا» و يكون تقديره انزل اللّه اليكم ان ذكر رسولا، و بالجمله فلم يثبت كون المراد من «الذكر» فى هذه الآيه هو الرسول لو لم نقل بظهورها- بقرينه ذكر الانزال- فى كونه هو الكتاب.

و ثانيا: انه على تقدير كون المراد بالذكر فى تلك الآيه هو الرسول، لكنّه لا

يتمّ احتماله فى المقام- و هى آيه الحفظ- لكونها مسبوقه بما يدلّ على ان المراد به هو الكتاب، و هو قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِی نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّکَ لَمَجْنُونٌ لَوْ ما تَأْتِينا بِالْمَلائِكَهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ما نُنَزِّلُ الْمَلائِكَهَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ ما كانُوا إِذاً مُنْظَرِينَ».

فكأن هذه الآيه وقعت جوابا عن قولهم السخيف و افترائهم العنيف و هو ان المجنون لا يمكن له حفظ الذكر و لا يليق بان ينزل عليه فاجابهم اللّه تبارك و تعالى بان التنزيل انّما هو فعل اللّه و هو الحافظ له عن التحريف و التغيير: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» فانقدح مما ذكرنا وضوح كون المراد بالذكر فى آيه الحفظ هو الكتاب، و لا مجال للاحتمال المذكور بوجه اصلا.

و من الغريب- بعد ذلك- ما ذكره المحدّث المعاصر فى مقام المناقشه على الاستدلال بالآيه من: «انه قد أجمع الامّه على عدم جواز التمسک بمتشابهات القرآن الّا بعد ورود النص

الصّريح فى بيـان المراد منهـا، و لا شـك ان المشترك اللّفظى اذا لم يكن معه قرينه تعيّن بعض افراده، و المعنوى إذا علم عـدم إراده القـدر المشترك منها، بل اريـد منه أحـد أفراده و لم يقترن بما يعيّنه، من أقسام المتشابهات، و «الذكر» قد اطلق فى القرآن كثيرا على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و من الجـائز أن يكون هو المراد منه هنـا ايضا، و يكون سبيل تلك الآيه سبيل قوله تعـالى: «وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» و ليس ذكر الانزال قرينه على كون المراد منه القرآن لقوله تعالى: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَسُولًا».

و قـد عرفت قيـام القرينه الواضـحه على كـون المراد به فى المقـام هو الكتـاب، و انه ليست آيه الحفـظ من المتشابهـات بوجه، و العجب منه- ره- مع كونه محدّثا مشـهورا و ذا عنـايه بالرّوايـات المـأثوره عن العتره الطّاهره- عليهم آلاف الثناء و التحيه- و لو كانت رواتها كذّابين وضاعين- كما سيأتى فى البحث عن الروايات الداله على التحريف- كيف نقل آيه الحفظ هكذا: «إنا أنزلنا الذكر ..» و كيف حكى

مدخل التفسير، ص: ۱۹۹

الآيه التى استشـهد بها على كون المراد بالـذكر هو الرسول بالنحو الـذى نقلنا عنه، مع ان الآيه هكـذا: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَسُولًا» و حينئـذ فيسأل عن الوجه فى عدم الاعتناء بالكتاب، و التسامح فى نقل الفاظه المقدسه و آياته الكريمه، و لعمرى أنّ هذا و اشـباهه هو السـبب فى طعن المخالفين على الفرقه الناجيه المحقّه و افترائهم عليهم بانهم لا يعتنون بالكتاب العزيز، و لا يراعون شأنه العظيم و قولهم: انّهم مشتركون معنا فى ترك العمل بحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين. فان

الطعن علينا و الايراد بنا بترك العتره الطاهره- صلوات اللّه عليهم أجمعين- و عدم التمسك بهم منقوض بعدم تمسكهم بالكتاب الذى هو ايضا أحد الثقلين بل هو الثقل الاكبر و المعجزه الخالده الوحيده للنبوه و الرّساله، و كيف كان فلا اشكال فى المقام فى ان المراد بالذكر فى آيه الحفظ هو الكتاب الّذى نزّله اللّه.

و لكنّه أورد على الاستدلال بها لعدم التحريف بوجوه اخر من الاشكال:

الايراد الاول:

اشاره

انه لا دليل على كون المراد من الحفظ فيها هو الحفظ عن التلاعب و التغيير و التبديل بل يحتمل:

اوّلاـ ان يكون المراد من الحفظ هو العلم فمعنى قوله تعالى: «وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» انا له لعاملون فلا دلاله فيها حينئذ- على عدم التحريف بوجه و لا تعرض لها من هذه الحيثيّه، و قد ذكر هذا الاحتمال، المحقق القميّ- قدس سره- فى كتاب «القوانين».

و ثانيا: انه على تقدير كون المراد من الحفظ هو الصّيانه، لكن يحتمل أن يكون المراد هو صيانته عن القدح فيه و عن ابطال ما يشتمل عليه من المعانى العاليه، و المطالب الشامخه، و التعاليم الجليله، و الاحكام المتينه.

و الجواب:

امّا عن الاحتمال الذى ذكره المحقق القمى- ره- فهو وضوح عدم كون الحفظ- لغه و عرفا- بمعنى العلم فان المراد منه هو الصيانه، و اين هو من العلم

مدخل التفسير، ص: ٢٠٠

بمعنى الادراك و الاطّلاع، و مجرّد الاحتمال انّما يقدح فى الاستدلال اذا كان احتمالا عقلائيّا منافيا لانعقاد الظهور للّفظ، و من الواضح عدم ثبوت هذا النحو من الاحتمال فى المقام.

و امّا عن الاحتمال الثانى، فهو انه ان كان المراد من صيانته عن القدح و الابطال هو الحفظ عن قدح الكفار و المعاندين، بمعنى انّه لم يتحقّق فى الكتاب قدح من ناحيتهم بوجه- و السبب فيه هو اللّه تبارك و تعالى فانّه منعهم عن ذلك- فلا ريب فى بطلان ذلك، لانّ قدحهم فى الكتاب فوق حدّ الاحصاء و الكتب السّخيفه المؤلفه لهذه الاغراض الشيطانيه كثيره.

و ان كان المراد ان القرآن لاجل اتصاف ما يشتمل عليه من المعانى بالقوه و الاستحكام و المتانه لا يمكن ان يصل اليه قدح القادحين، و لا يقع فيه تزلزل

و اضطراب من قبل شبه المعاندين، فهذا المعنى و ان كان امرا صحيحا مطابقا للواقع الّا انه لا يرتبط بما هو مفاد الآيه الشريفه، ضروره ان ما ذكر انّما هو شأن القرآن و وصف الكتاب، و الآيه انّما هى فى مقام توصيف اللّه تبارك و تعالى، و انّه المنزل للكتاب العزيز، و الحافظ له عن التغيير و التبديل.

و بعباره اخرى: مرجع ما ذكر الى ان القرآن حافظ لنفسه بنفسه لاستحكام مطالبه، و متانه معانيه، و علوّ مقاصده، و الآيه تدل على افتقاره الى حافظ غيره، و هو اللّه الذى نزله، فاين هذا من ذاك، فتدبّر جيّدا.

الايراد الثانى:

اشاره

ان مرجع الضمير فى قوله: «وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» ان كان المراد به هو كل فرد من افراد القرآن من المكتوب و المطبوع و غيرهما فلا ريب فى بطلانه لوقوع التغيير فى بعض افراده قطعا، بل ربما مزّق او فرّق، كما صنع الوليد و غيره.

و ان كان المراد به هو حفظه فى الجمله كفى فى ذلك حفظه عند الامام الغائب- عجل اللّه تعالى فرجه الشريف- فلا يدلّ على عدم التحريف فى الافراد التى بايدينا

مدخل التفسير، ص: ۲۰۱

من الكتاب العزيز، و القائل بالتّحريف انّما يدعيه فى خصوص هذه الافراد، لا ما هو الموجود عند محمّد و آله صلوات اللّه عليه و عليهم اجمعين

و الجواب:

ان القرآن ليس امرا كلّيّا قابلا للصّدق على كثيرين بحيث تكون نسبته الى النسخ المتكثره كنسبه طبيعه الانسان الى افرادها المختلفه، و كانت لها افرادا موجوده، و افرادا انعدمت بعد وجودها، او يمكن ان توجد، بل القرآن هو الحقيقه النازله على الرّسول الامين التى قال اللّه فى شأنها: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» و القرآن المكتوب او الملفوظ انّما هو حاك عن تلك الحقيقه، و كاشف عما انزل فى تلك الليله المباركه، و من المعلوم انّها ليست متكثره متنوعه، و مرجع حفظها الى ثبوتها بتمامها من دون نقص و تغيير، و كون الحاكى حاكيا عنها كذلك، و هذا مثل ما نقول: ان القصيده الفلانيه محفوظه فان معناها ان الكتب الحاكيه عنها او الصدور المحافظه لها حاكيه عنها باجمعها، و حافظه لها بتمامها كما لا يخفى.

الايراد الثالث:

اشاره

ما ذکره المحدث المعاصر من ان آیه الحفظ مکّیه و اللفظ بصوره الماضی، و قد نزل بعدها سور و آیات کثیره فلا تدل علی حفظها، لو سلّمنا الدلاله.

و الجواب:

واضح، فان الناظر فی الآیه العارف باسالیب الکلام یقطع بان الحفظ انّما یتعلّق بما هو الذکر الّذی هو شأن القرآن باجمعه، فکما ان صفه التنزیل صفه عامّه ثابته لجمیع الآیات و السور بملاحظه نفس هذه الآیه الشریفه، و لا یکاد یتوهم عاقل دلالتها علی اتصاف الآیات الماضیه بذلک فکذلک وصف الحفظ و المصونیه.

الایراد الرابع:

اشاره

و هو العمده، ان القائل بالتحریف یحتمل وجود التحریف فی نفس هذه الآیه الشریفه، لأنّها بعض آیات القرآن، فلاحتمال التحریف فیه مجال، و مع هذا الاحتمال لا یصح الاستدلال، فکیف یصح الاستدلال بما یحتمل فیه التحریف علی

مدخل التفسیر، ص: ۲۰۲

نفسه، و هل هذا الّا الدّور الباطل؟!.

و الجواب:

ان الاستدلال ان کان فی مقابل من یدّعی التحریف فی موارد مخصوصه و هی الموارد التی دلّت علیها روایات التحریف، فلا مجال للمناقشه فیه، لعدم کون آیه الحفظ من تلک الموارد علی اعترافه، ضروره انه لم ترد روایه تدل علی وقوع التحریف فی آیه الحفظ اصلا.

و ان کان فی مقابل من یدّعی التحریف فی القرآن اجمالا- بمعنی أن کل آیه عنده محتمله لوقوع التحریف فیها، و سقوط القرینه الداله علی خلاف ظاهرها عنها، فتاره یقول القائل بهذا النحو من التحریف بحجیّه ظواهر الکتاب، مع وصف التحریف، و اخری لا یقول بذلک، بل یری ان التحریف مانع عن بقاء ظواهر الکتاب علی الحجیّه، و جواز الاخذ و التمسک بها، و یعتقد ان الدلیل علی عدم الحجیّه هو نفس وقوع التحریف.

فعلی الاوّل: لا- مجال للمناقشه فی الاستدلال بآیه الحفظ علی عدم التحریف، لانه بعد ما کانت الظواهر باقیه علی الحجیّه، و وقوع التحریف غیر مانع عن اتصاف الظواهر بهذا الوصف، کما هو المفروض نأخذ بظاهر آیه الحفظ، و نستدلّ به علی العدم کما هو واضح.

و على الثانى: الّذى هو عباره عن مانعيه التحريف عن العمل بالظواهر، و الاخذ بها، فان كان القائل بالتحريف مدّعيا للعلم به، و القطع بوقوع التحريف فى القرآن اجمالا- و كون كل آيه محتمله لوقوع التحريف فيها، فالاستدلال بآيه الحفظ لا يضرّه، و لو كان ظاهرها

باقیا علی وصف الحجیّه، لانّ ظاهر الکتاب انّما هی حجه بالاضافه الی من لا یکون عالما بخلافه، ضروره انه من جمله الامارات الظنیه المعتبره، و شأن الاماره اختصاص حجیّتها بخصوص الجاهل بمقتضاها، و امّا العالم بالخلاف المتیقن له فلا معنی لحجیّه الاماره بالاضافه الیه، فخبر الواحد–

مدخل التفسیر، ص: ۲۰۳

مثلا– الدال علی وجوب صلاه الجمعه انّما یعتبر بالنسبه الی من لا یکون عالما بعدم الوجوب، و امّا بالاضافه الی العالم فلا مجال لاعتباره بوجه، فظاهر آیه الحفظ– علی تقدیر حجیّته ایضا– انّما یجدی لمن لا یکون عالما بالتحریف، و البحث فی المقام انّما هو مع غیر العالم.

و ان کان القائل به لا یتجاوز عن مجرّد الاحتمال، و لا یکون عالما بوقوع التحریف فی الکتاب، بل شاکّا، فنقول مجرّد احتمال وقوع التحریف، و لو فی آیه الحفظ ایضا لا یمنع عن الاستدلال بها، لعدم التحریف، کیف و کان الدلیل علی عدم حجیّه الظواهر و المانع عنها هو التحریف، فمع عدم ثبوته و احتمال وجوده، و عدمه کیف یرفع الید عن الظاهر، و یحکم بسقوطه عن الحجیّه، بل اللّازم الاخذ به، و الحکم علی طبق مقتضاه الذی عرفت ان مرجعه الی عدم تحقق التحریف بوجه، و لا یستلزم ذلک تحقق الدور الباطل، ضروره ان سقوط الظاهر عن الحجیّه فرع تحقق التحریف و ثبوته، و قد فرضنا ان الاستدلال انّما هو فی مورد الشک و عدم العلم، و من الواضح ان الشک فیه لا یوجب سقوط الظاهر عن الحجیه، ما دام لم یثبت وقوعه، فتدبر جیّدا.

و قد انقدح مما ذکرنا تمامیه الاستدلال بآیه الحفظ، و الجواب عن جمیع الاشکالات، سیّما الاخیر الذی کان هو العمده فی الباب.

الدلیل الثانی:

اشاره

قوله

تعالی فی سوره فصّلت ۴۱، ۴۲: «وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» و لا خفاء فی ظهوره فی انه لا يأتی الکتاب العزيز الباطل- بجميع اقسامه- و من شی ء من الطّرق و الجوانب، ضروره ان النفی اذا ورد علی الطبيعه المعرفه بلام الجنس افاد العموم، بالاضافه الی جميع انواعها و اصنافها و افرادها، فالباطل فی ضمن ای نوع تحقّق، و ایّ صنف حصل، و ایّ فرد وجد: بعيد عن الکتاب بمراحل لا يمکن له اتيانه و الاتصال

مدخل التفسير، ص: ۲۰۴

اليه، و من الواضح ان «التحريف» من اوضح مصاديق الباطل، و اظهر اصنافه، فالآيه تنفيه و تخبر عن عدم وقوعه و بعده عن الکتاب.

مضافا الی ان توصيف الکتاب بالعزه يلائم مع حفظه عن التغيير و التنقيص، کما ان قوله تعالی فی ذيل الآيه: «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» الذی هو بمنزله التعليل للحکم بعدم اتيان الباطل الکتاب يناسب مع بقائه، و عدم تطرّق التحريف اليه، فإنّ ما نزل من الحکيم لا يناسبه عروض التغيير، و يکون مصونا من ان يتلاعب به الايدی الجائره، و محفوظا من ان تمسّه الافراد غير المطهّره.

و قد اورد علی الاستدلال بوجوه من الاشکال:

الاشکال الاول:

اشاره

انه قد ورد فی تفسير الآيه روايات دالّه علی ان المراد منها غير ما ذکرنا، مثل روايه: علی بن إبراهيم القمی فی تفسيره عن الامام الباقر عليه السّلام قال: «لا يأتيه الباطل من قبل التوراه، و لا من قبل الانجيل و الزبور، و لا من خلفه ای لا يأتيه من بعده کتاب يبطله» و روايه مجمع البيان عن الصادقين عليه السّلام: «انه ليس فی اخباره عمّا

مضی باطل، و لا فی اخباره عمّا یکون فی المستقبل باطل».

و الجواب:

أن اختلاف الرّوایتین فی تفسیر الآیه، و بیان المراد منها- ضروره انه لا یکاد یمکن الجمع بینهما، فان الاخبار عمّا مضی لا یرتبط بالتوراه و الانجیل و الزّبور، و الاخبار عما یکون فی المستقبل لا یلائم الکتاب الذی یأتی من بعده- دلیل علی عدم حصر الباطل فی شـی ء من مفادهما، و انّهما بصـدد بیان المصـداق، و لا دلاله لهما علی الحصـر اصـلا، و علیه فظهور الآیه فی العموم و عـدم تطرّق شی ء من اقسام الباطل و أفراده الیه واضح، لا معارض له بوجه.

الاشکال الثانی:

اشاره

التأمل فی صدق الباطل علی ورودا لتحریف علیه، خصوصا بعد ملاحظه وحده

مدخل التفسیر، ص: ۲۰۵

المراد منه فیما سبق القرآن او لحقه، اذ لا یتوهّم فی الباطل الذی بین یدیه ذلک فیکون ما فی خلفه کذلک.

و الجواب:

من الواضـح ان کون التحریف من اظهر مصـادیق الباطـل ممـا لا ینبغی الارتیاب فیه، و تعلق النفی بالطبیعه المعرفه یفیـد العموم- علی مـا ذکرنا- و لا مجال لملاحظه وحـده المراد، فان الحکم لم یتعلّق بالافراد حتی تلاحظ وحـده المراد، بل بنفس الطبیعه فی السّابق و اللاحق، کما هو غیر خفیّ.

الاشکال الثالث:

اشاره

مدخل التفسیر ۲۰۵ الاشکال الثالث: ..... ص : ۲۰۵

ه لا یظهر فی شـی ء من الکتب الموضوعه فی تفسـیر القرآن، تفسیر الآیه بما ذکر، و لا احتمله أحد من المفسّرین، و الیک نقل بعض کلمات اعلامهم:

قال الشيخ الطوسی- قدّس سره- فی محکی التبیان: «قوله تعالی: «لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ ...» قیل فی معناه اقوال خمسه:

أحدها: انّه لا تعلّق به الشبهه من طریق المشاکله، و لا الحقیقه من جهه المناقضه، فهو الحق المخلص الذی لا یلیق به الانس.

ثانیها: قال قتاده و السّدی: معناه لا یقدر الشیطان ان ینتقص منه حقّا و لا یزید فیه باطلا.

ثالثها: معناه لا یأتی بشی ء یوجب بطلانه، ممّا وجد قبله و لا معه، و لا ممّا یوجد بعده، و قال الضّحاک: لا یأتیه کتاب من بین یدیه یبطله، و لا من خلفه، ای و لا حدیث من بعده یکذبه، و قال ابن عبّاس: معناه لا یأتیه من التوراه و الانجیل، و لا من خلفه، ای لا یجی ء کتاب من بعده.

رابعها: قال الحسن: معناه لا یأتیه الباطل من اوّل تنزیل، و لا من آخره.

خامسها: ان معناه: و لا یأتیه الباطل فی اخباره عما تقدّم، و لا من خلفه و لا عمّا تأخّر».

مدخل التفسیر، ص: ۲۰۶

و قال السیّد الرّضی فی محکی الجزء الخامس من تفسیره المسمّی به «حقائق التأویل» فی تفسیر قوله تعالی: بکلمه منه

اسمه المسیح- بعد ذکر سرّ تذکیر الضمیر فیه و تأنیثه فی قوله تعالی: «إِنَّمَا الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ» ما لفظه:

«و اذا نظرت بعین عقلک بان لک ما بین الموضعین من التمییز البین، و الفرق النیّر، و عجبت من عمائق هذا الکتاب الشریف، الّتی لا یدرک غزرها، و لا ینضب بحرها، فانّه کما وصفه سبحانه بقوله: «لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ» و من احسن ما قیل فی تفسیر ذلک انّه لا یشبه کلاما تقدّمه، و لا یشبهه کلام تأخر عنه، و لا یتصل بما قبله، و لا یتصل به ما بعده، فهو الکلام القائم بنفسه، البائن من جنسه، العالی علی کل کلام قرن الیه و قیس به».

و بالجمله: فتفسیر الآیه بما ذکر فی الاستدلال مخالف لما یظهر من الفحول و الرجال من مفسری العامّه و الخاصه، و علیه فلا یبقی للتمسّک بها مجال.

و الجواب:

انّا قد حققنا فی اوّل مبحث اصول التفسیر: ان الاصل الاوّلی فی باب التفسیر، و کشف مراد اللّه تبارک و تعالی من کتابه العزیز هو ظواهر الکتاب، و ان الاعتماد فی باب التفسیر علیها مما لا ینبغی الارتیاب فیه، و قول المفسرین لم یقم دلیل علی اعتباره ما لم یکن مبتنیا علی تلک الاصول، و قد عرفت ان ظاهر الآیه تعلّق النفی بطبیعه الباطل، و ان التحریف من اوضح مصادیقه، و لا یعارض ذلک قول المفسرین، الّا اذا کان مستندا الی بیان المعصوم علیه السّلام الّذی هو ایضا من تلک الاصول، و الظاهر عدم الاستناد فی المقام، و علی تقدیره فالروایات المستند إلیها هی الروایات المتقدمه، و قد عرفت عدم دلالتها

على حصر الباطل فى مفادها، و الدليل عليه وجود الاختلاف بينها، كما لا يخفى.

مدخل التفسير، ص: ۲۰۷

الاشكال الرابع:

اشاره

نظيره من انه ان اريد بالقرآن الّذى لا يأتيه الباطل جميع افراده الموجوده بين الناس، فهو خلاف الواقع، للاجماع على ان ابن عفان احرق مصاحف كثيره حتى قيل: انه احرق اربعين الف مصحف، و يمكن ذلك ضروره لآحاد اهل الاسلام و المنافقين، فليكن ما صدر من اولئك من التحريف فى الصدر الاوّل من هذا القبيل، و ان اريد فى الجمله فيكفى فى انتفاء الباطل عنه انتفاؤه عن ذلك الفرد المحفوظ عند اهل البيت عليهم السّلام.

و الجواب:

عنه قد تقدّم فى الامر الاوّل و التكرار موجب للتطويل.

الدليل الثالث:

ما أفاده بعض الاعاظم فى تفسيره المسمّى ب «الميزان فى تفسير القرآن» و حاصله: ان من ضروريّات التاريخ انّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جاء قبل اربعه عشر قرنا- تقريبا- و ادّعى النبوّه، و انّه جاء بكتاب يسمّيه القرآن، و ينسبه الى ربّه، و كان يتحدّى به و يعدّه آيه لنبوّته، و ان القرآن الموجود اليوم بايدينا هو القرآن الّذى جاء به و قرأه على النّاس المعاصرين له فى الجمله، بمعنى انه لم يضع من اصله بان يفقد كلّه، ثم يوضع كتاب آخر يشابهه فى نظمه او لا يشابهه، و يشتهر بين النّاس بانّه القرآن النازل على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فهذه امور لا يرتاب فى شى ء منها الّا مصاب فى فهمه، و لا احتمله أحد من الباحثين فى مسأله التحريف، و انّما المحتمل زياده شى ء يسير كالجمله او الآيه، او النقص او التغيير فى جمله او آيه فى كلماتها او اعرابها.

ثم انا نجد القرآن يتحدّى باوصاف ترجع الى عامّه آياته، و نجد ما بايدينا من القرآن- اعنى ما بين الدفتين- واجدا لما وصف به من اوصاف تحدّى بها.

فنجده يتحدّى بالبلاغه و الفصاحه ما بايدينا مشتملا على ذلك النظم العجيب

مدخل التفسير، ص: ۲۰۸

البديع، لا يشابهه شى ء من كلام البلغاء و الفصحاء المحفوظ منهم، و المروىّ عنهم من شعر، أو نثر و امثالهما.

و نجـده يتحـدّى بقوله: «أَ فَلا يَتَـدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْـدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَـدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً» بعـدم وجود اختلاف فيه، و نجد ما بايدينا من القرآن يفى بذلك احسن الوفاء.

و نجده يتحدّى بغير

ذلک مما لا یختص فهمه باهل اللغه العربیّه کما فی قوله تعالی:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً».

ثم نجد ما بایدینا من القرآن یستوفی البیان فی صریح الحقّ الّذی لا مریه فیه، و یهدی الی آخر ما یهتدی الیه العقل من اصول المعارف الحقیقیّه، و کلیات الشرائع الفطریّه، و تفاصیل الفضائل الخلقیه من غیر ان نعثر فیها علی شی ء من النقیصه و الخلل، او نحصل علی شی ء من التناقض و الزّلل، بل نجد جمیع المعارف علی سعتها و کثرتها حیّه بحیاه واحده، مدبّره بروح واحد، هو مبدأ جمیع المعارف القرآنیه، و الاصل الّذی الیه ینتهی الجمیع و یرجع، و هو التوحید، فإلیه ینتهی الجمیع بالتحلیل، و هو یعود الی کلّ منها بالترکیب.

و نجده یغوص فی اخبار الماضین من الانبیاء و اممهم، و نجد ما عندنا من کلام اللّه یورد قصصهم، و یفصّل القول فیها علی ما یلیق بطهاره الدین، و یناسب نزاهه ساحه النبوه.

و نجده یورد آیات فی الملاحم، و یخبر عن الحوادث الآتیه فی آیات کثیره، ثم نجدها فیما هو بایدینا من القرآن.

و نجده یصف نفسه باوصاف زاکیه جمیله، کما یصف نفسه بانه نور و انه هاد و یهدی الی صراط مستقیم، و الی المله التی هی اقوم، و نجد ما بایدینا من القرآن لا یفقد شیئا من ذلک.

مدخل التفسیر، ص: ۲۰۹

و من اجمع الاوصاف الّتی یذکرها القرآن لنفسه انّه ذکر اللّه، فانه یذکر به تعالی بما انه آیه داله علیه حیّه خالده، و بما انّه یصفه باسمائه الحسنی و صفاته العلیا، و یصف سنّته فی الصنع و الایجاد،

و يصف ملائكته و كتبه و رسله و شرائعه و احكامه و ما ينتهى اليه امر الخلقه، و تفاصيل ما يئول اليه امر الناس من السعاده و الشقاوه و الجنّه و النار.

ففى جميع ذلك ذكر اللّه و هو الّذى يرومه القرآن باطلاق القول بانّه ذكر، و نجد ما بايدينا من القرآن لا يفقد شيئا من معنى الذّكر.

و لكون هذا الوصف من اجمع الصفات فى الدلاله على شئون القرآن عبّر عنه به فى الآيات الّتى اخبر فيها عن حفظ القرآن عن البطلان و التغيير و التحريف كقوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» انتهى ما افاده ملخصا.

و هو و ان كان غير خال عن المناقشه، ضروره انّ ما افاده انما يجدى لنفى الزياده الكثيره، او النقيصه المتعدده فى مواضع متكثره، كما يدعيه القائل بالتحريف، المستند الى الروايات الكثيره الداله عليه، و امّا احتمال زياده يسيره او نقيصه يسيره كما فرضه فى اوّل البحث، فالدليل لا يثبت نفيه، و لا يجدى لدفعه اصلا، أ فيكفى هذا الدليل لاثبات انه لم تسقط كلمه فى «علىّ» بعد قوله: «بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» فانه على كلا التقديرين- سواء كانت هذه الكلمه موجوده ام لم تكن- لا يختل شى ء من اوصاف القرآن، و لا يوجب نقصا فى التحدّى، و لا خللا فى الجهات المتعدده الّتى يدل عليها القرآن من اصول المعارف و كليات الشرائع، و تفاصيل الفضائل، و نقل القصص و الاخبار بالملاحم و بالتالى كونه ذكرا الّذى هو- كما اعترف به- اجمع الصفات فى الدلاله على شئون القرآن، الّا ان له مع ذلك صلاحيه للتأييد ممّا لا ينبغى الارتياب فيه.

ثمّ ان هذه الامور الثلاثه الداله

على عدم التحريف مما يمكن التمسك بها من نفس الكتاب العزيز.

مدخل التفسير، ص: ۲۱۰

الدليل الرابع:

اشاره

الحديث المعروف المتواتر بين الفريقين، الدالّ على انّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خلّف الثقلين: كتاب اللّه و العتره، و اخبر انّهما لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض، و ان التمسك بهما موجب لعدم تحقق الضلاله ابدا الى يوم القيامه. و تقريب الاستدلال بهذا الحديث الشريف على عدم تحريف القرآن المجيد من وجهين.

الوجه الاول:

اشاره

ان القول بالتحريف يستلزم عدم امكان التمسك بالكتاب، مع ان الحديث يدل على ثبوت هذا الامكان الى يوم القيامه، فيكون القول بالتحريف الملازم لعدم الامكان باطلا لمخالفته، لما يدل عليه الحديث، و عدم امكان الجمع بينه و بينه فهاهنا دعويان لا بدّ من اثباتهما:

الدعوى الاولى:

استلزام القول بالتحريف، لعدم امكان التمسك بالكتاب العزيز، و لتوضيح الاستلزام و ثبوت الملازمه نقول: ان الكتاب العزيز- كما تقدم سابقا فى بعض مباحث الاعجاز- ليس الغرض من انزاله، و الغايه المترتّبه على نزوله، ناحيه خاصّه و شأنا مخصوصا، و ليس التعرّض فيه لخصوص فنّ من الفنون الّتى يختص كل منها بكتاب، و كل كتاب بواحد منها، بل هو جامع لفنون شتى، و جهات كثيره فتراه متعرضا لما يرجع الى المبدأ من وجوده و توحيده، و صفاته العليا، و اسمائه الحسنى، و افعاله و آثاره، و لما يرتبط بالمعاد من ثبوته و خصوصياته، و السعاده و الشقاوه، و الجنّه و النّار، و اوصافهما، و اوصاف الداخلين فيهما و خصوصياتهم، و لما يتعلّق بالانبياء، و علوّ مقامهم، و نزاهه ساحتهم، و شموخ مقامهم، و ما وقع بينهم و بين اممهم، و لما يرجع الى الفضائل الخلقيّه، و الملكات النفسانيه، و لما يعود الى بيان الاحكام العمليه، و الشرائع الفطريّه، و لغير ذلك من الجهات و الشئون.

مدخل التفسير، ص: ۲۱۱

و الغرض الاقصى الّذى بيّنه الكتاب هو اخراج الناس من الظلمات الى النور، و ايصالهم الى المرتبه الكامله من الانسانيّه، و

الدرجه العاليه: الماديه و المعنويّه.

و عليه فمعنى التمسک بمثل هذا الکتاب- الذى ليس کمثله کتاب- هو الاستفاده من جميع الشئون الّتى وقع التعرض فيه لها، و الاستضاءه بنوره الذى لا يبقى معه

ظلمه، و الاهتداء بهدايته التى لا- موقع معها للضّلاله، و لا يخاف عندها الجهاله، فلو لم يكن ما بايدينا من الكتاب عين ما نزل على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و نفس ما خلّفه فى امّته، و حرصهم على التمسک به، و الخروج بسببه عن الضلاله فكيف يمكن التمسک به الى يوم القيامه، و كيف يمكن ان الضلاله منفيّه مؤبده، فان الكتاب الضائع على الامّه بسبب التحريف، و دسّ المعاندين- و لا- محاله كان الغرض من التحريف اخفاء بعض حقائقه و اطفاء بعض انواره- لا يصلح ان يكون نورا فى جميع الامور، و سراجا مضيئا فى الظلمات كلّها، ضروره انه يلزم ان يكون التحريف- حينئذ- لغوا مع انه كان لغرض راجع الى اخفاء مقام الولايه او غيره من الامور المهمّه، التى كان تعرض الكتاب لها، منافيا لغرض المحرفين، و مخالفا لنظر المعاندين فلا يبقى- حينئذ- مجال لبقاء امكان التمسک بالكتاب مع وجود التحريف.

الدعوى الثانيه:

اشاره

دلاله الحديث الشريف على امكان التمسک بالكتاب العزيز، و لا يخفى وضوح هذه الدلاله لو كان الحديث دالّا على الامر بالتمسّک، و ايجاب الرجوع اليه، ضروره اعتبار القدره فى متعلق التكليف مطلقا- امرا كان او نهيا، فمع عدم امكان التمسک لا يبقى مجال لايجابه و الحكم بلزومه.

و امّا لو لم يكن الحديث بصدد الالزام و جعل الحكم الانشائى التكليفى، و لم تكن الجمله الخبريّه مسوقه لافاده التكليف و الايجاب، بل كانت فى مقام مجرد الاخبار، و الحكايه عن الواقع، و ان الاثر المترتب على التمسک بالثقلين هو رفع خوف الضلاله و ارتفاع خطر الجهاله و عدم الابتلاء بها الى يوم القيامه، فدلالته-

مدخل التفسير، ص: ۲۱۲

حينئذ- على امكان التمسک

به لاجل الانفهام العرفی، و الانسباق العقلائی، فان المتفاهم من مثل هذا التعبیر فی المحاورات العرفیه ثبوت الامکان فی الشرط فی القضیه الشرطیه الخبریّه، مثال ذلک: انّک اذا قلت مخاطبا لصدیقک: اذا اشتریت الدار الفلانی یترتب علیه کذا و کذا» لا یفهم منه الّا امکان الاشتراء، و لا یعبر بمثل هذه العباره الّا فی مورد ثبوت الامکان، و مع عدمه یکون التعبیر هکذا: «ان امکن لک الاشتراء».

مضافا الی ثبوت خصوصیه فی المقام، و هو کون الکتاب میراثا للنبیّ الّذی یکون خاتم النبیین، و یکون حلاله و حرامه باقیین الی یوم القیامه، فهل یمکن ان یکون مع ذلک غیر ممکن التمسّک، و هل یتصف - حینئذ - بانّه خلّفه النبی و کان غرضه من ذلک ارشاد الامّه، و هدایه النّاس الی طریق الهدایه، و الخروج من الضلاله، فعلی تقدیر عدم دلاله مثل هذا التعبیر علی ثبوت وصف الامکان فی غیر المقام، لا محیص عن الالتزام بدلالته علیه فی خصوص المقام للقرائن و الخصوصیات الموجوده فیه.

فانقدح من جمیع ذلک تمامیه الاستدلال بالحدیث الشریف من الوجه الاوّل، الذی عرفت ابتناءه علی الدّعویین الثابتتین.

نعم یمکن ان یورد علی الاستدلال به من هذا الوجه شبهات، لا بأس بایرادها و الجواب عنها، فنقول:

الشبهه الاولی:

اشاره

انه لا یعتبر فی التمسک بشی ء ان یکون المتمسک به موجودا حاضرا، و کان تحت اختیار المکلّف، و هذا کما فی التمسّک بالعتره - الّتی هی احدی الحجّتین، و واحد من الثقلین - فانه لا یعتبر فی تحقّقه حیاتهم، فضلا عن حضورهم، و عدم غیابهم، ضروره ثبوت هذا الوصف لنا بالاضافه الی ائمّتنا المعصومین - صلوات اللّه علیهم اجمعین - مع عدم امکان تشرّفنا الی محضرهم، فی اعصارنا هذه، و عدم الحضور -

مدخل التفسیر، ص:

ایضا- لخاتمهم- عجّل اللّه تعالی فرجه- فلا یعتبر فی تحقق التمسک وجودهم، فضلا عن حضورهم، و مثل ذلک یجری فی التمسک بالکتاب من دون فرق، فالتحریف الموجب لضیاعه علی الامّه لا یستلزم عدم امکان التمسّک به.

و الجواب:

وضوح الفرق بین التمسّک بالعتره، و التمسک بالکتاب، فان التمسک بالشخص- و لو مع حیاته و حضوره- معناه اتباعه و الموالاه له، و الاطاعه لاوامره و نواهیه، و الاخذ بقوله، و السّیر علی سیرته، علی وفقه، و لا حاجه فی ذلک الی الاتصال به، و التشرف بمحضره، و المخاطبه معه، بل یمکن ذلک مع موته، فضلا عن غیبته، و من هذه الجهه نحن متمسکون بهم جمیعا فی زمن الغیبه، و ایّ تمسّک اعظم من تعظیم الفقهاء الراوین للحدیث، و الاخذ بقولهم، اتّباعا لما ورد فی التوقیع الوارد فی جواب مسائل إسحاق بن یعقوب، الدالّ علی وجوب الرجوع فی الحوادث الواقعه الی رواه الحدیث، معلّلا بکونهم حجّته و هو حجه اللّه علی الناس.

و امّا التمسک بالکتاب: فهو لا یمکن تحقّقه مع عدم وجوده بین الامّه، و کونه ضائعا علیهم، فکیف یعقل التمسّک به مع عدم العلم بما تضمّنه لاجل تحقق النقیصه فیه علی هذا الفرض، فبین التمسکین فرق واضح.

الشبهه الثانیه:

اشاره

انه و ان کان یعتبر فی التمسّک بالکتاب وجوده و ثبوته، إلّا أن هذا الوصف ثابت للقرآن الواقعی، لوجوده عند الامام الغائب- عجل اللّه تعالی فرجه- و ان لم یمکن الوصول الیه عاده.

و الجواب:

ظهر مما تقدم انّ الوجود الواقعی للکتاب لا یکفی فی امکان التمسک به، بل اللازم ان یکون باختیار الامه و قابلا للرجوع الیه، و الاخذ به، و السیر علی هداه،

مدخل التفسیر، ص: ۲۱۴

و الاستضاءه بنوره، و الاهتداء بهدایته، کما هو اوضح من ان یخفی.

الشبهه الثالثه:

اشاره

ان المقدار الذی تکون الامّه مأموره بالتمسّک به، هو خصوص آیات الاحکام، لانها المتضمّنه للتشریع، و بیان القوانین العملیّه، و الاحکام الفرعیّه، و لا بأس بان یکون الحدیث دالّا علی امکان التمسک بالکتاب بهذا المقدار، فیدلّ علی عدم التحریف بالاضافه الیه، و لا ینفی وقوعه فی الآیات الاخری غیر المتضمنه للاحکام.

و الجواب:

ان القرآن الذی انزل اللّه علی نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیس الغرض منه مجرد بیان الاحکام و القوانین العملیّه، بل الغرض منه الهدایه، و اخراج الناس من الظلمات الی النور من جمیع الجهات. و من المعلوم ان العمده فی تحصیل هذا الغرض المهمّ هی ما یرجع الی الاصول الاعتقادیّه، و مسائل التوحید و النبوه و الامامه و أشباهها، و حینئذ فکیف یسوغ القول بان الغرض من الامر بالتمسّک به هو التمسک بخصوص آیات الاحکام العملیه منها، اذ لیس کتابا فقهیّا فقط.

و علیه فالتمسک المأمور به هو التمسّک به من جمیع الجهات التی لها مدخلیه فی السیر الی الکمال، و حصول الخروج من الظلمات الی النّور، و تحقّق الهدایه، و محو الضلاله و الجهاله، فالاستدلال بالحدیث علی عدم وقوع التحریف فی شی ء من آیاته تامّ لا شبهه فیه و لا ارتیاب، کما لا یخفی علی اولی الالباب.

الوجه الثانی:

اشاره

ان الظاهر من الحدیث انّ کلّا من الثقلین حجه مستقلّه، و دلیل تامّ فی عرض الآخر و فی رتبته، بمعنی عدم توقف حجیّه کل منهما علی الآخر، و عدم الافتقار الی تصویبه و امضائه، لا بمعنی کون کل واحد منهما کافیا فی الوصول الی الکمال الممکن، و الخروج من الضلاله، و ارتفاع خوف الجهاله، فان هذا الاثر قد رتّب فی الحدیث علی الاخذ بمجموع الثقلین، و التمسک بکلا المیراثین، بل

بمعنی کون الاثر و ان کان کذلک الّا انه لا ینافی الاستقلال، و تمامیه کل منهما فی الحجیّه و الدلیلیّه، و الغرض ان الحجه لیست هی المجموع، بل کل واحد منهما من دون توقف علی الآخر، و من دون منافاه و مضاده

لترتب الاثر و الغرض على الاخذ بالمجموع، و التمسّک به، و هذا کما ان کل واحد من الادله الاربعه المعروفه- الکتاب و السنه و العقل و الاجماع- دلیل و حجه مستقله فی الفقه، مع ان الاستنباط، و استکشاف الحکم یتوقف علی لحاظ المجموع، و رعایه الکلّ.

و بالجمله: الحدیث ظاهر فی کون کل واحد من الثقلین دلیلا و حجّه مستقلّه، و حینئذ نقول: بناء علی عدم التحریف، و عدم کون القرآن الموجود فاقدا لبعض ما نزل علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و خالیا عن بعض الآیات و الجملات یکون هذا الوصف- و هی الحجّیه المستقلّه- ثابتا للقرآن، و لا یتوقف علی امضاء الأئمه علیهم السّلام و تصویبهم للاستدلال به.

و امّا بناء علی التحریف، و ثبوت النقیصه فان کان الرجوع الیه متوقفا علی امضائهم علیه السّلام فهذا ینافی الحجّیه المستقله التی یدل علیها الحدیث- کما هو المفروض- و ان لم یکن کذلک بان یدّعی القائل جواز التمسک به من دون المراجعه الیهم، و التوقف علی امضائهم فواضح ان الرجوع غیر جائز.

توضیحه: انه ربما یقال ان الوجه فی عدم جواز الرجوع الی ظواهر الکتاب- مع العلم الاجمالی بوقوع التحریف فیه- هو العلم الاجمالی بوقوع الخلل فی الظواهر، و مع هذا العلم یسقط کل ظاهر عن الحجّیه کما هو شأن العلم الاجمالی فی سائر الموارد.

و لکنه اجاب عن هذا القول، المحقق الخراسانی- قدس سره فی «الکفایه» بما هذه عبارته:

«انه- یعنی العلم الاجمالی بوقوع التحریف- لا یمنع عن حجّیه ظواهره، لعدم العلم بوقوع الخلل فیها بذلک اصلا، و لو سلّم فلا علم بوقوعه فی

آیات الاحکام، و العلم بوقوعه فیها او فی غیرها

من الآيات غير ضائر بحجيّه آياتها، لعدم حجيّه سائر الآيات، و العلم الاجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر انما يمنع عن حجيّتها اذا كانت كلها حجّه و الّا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى فافهم.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه او فى غيره بما اتّصل به لا خلّ بحجيّته لعدم انعقاد ظهور له- حينئذ- و ان انعقد له الظهور لو لا اتصاله».

و هذا الجواب:

و ان لم يكن خاليا عن المناقشه، لعدم انحصار الحجيّه بخصوص آيات الاحكام، لان معنى حجيّه الكتاب المشتمل على جهات عديده و مزايا متكثره لا ترجع الى خصوص المنجزيّه و المعذريّه فى باب التكاليف، حتى تختص الحجيّه بالآيات المشتمله على بيان الاحكام الفرعيّه، و القوانين العمليّه، الّا انه يجدى فى دفع القول المذكور، و اثبات ان الوجه فى عدم جواز الرجوع الى ظواهر الكتاب- مع العلم الاجمالى بوقوع التحريف- ليس هو العلم الاجمالى المذكور.

و التحقيق: ان الوجه فى ذلك بناء على التحريف انه مع وصف التحريف يحتمل فى كل ظاهر وجود قرينه داله على الخلاف، و لا مجال لاجراء اصاله عدم القرينه، لانها من الاصول العقلائيه الّتى استقر بناء العقلاء على العمل بها، و الشارع قد اتّبعها فى محاوراته و لم يتخطّ عنها، و القدر المتيقن من الرجوع اليها عند العقلاء هو ما اذا كان احتمال القرينه فى الكلام ناشئا عن احتمال غفله المتكلم عن الاتيان بها، السّامع عن التوجه و الالتفات اليها، و امّا اذا كان الاحتمال ناشئا عن سبب آخر- كالتحريف و نحوه- فلم يعلم استقرار بنائهم على العمل باصاله عدم القرينه، لو لم نقل بالعلم بعدم الاستقرار، نظرا الى ملاحظه موارده.

مثال ذلك- على ما ذكره بعض الاعلام- انه

اذا ورد على انسان مكتوب من ابيه او صديقه او شبههما، ممّن تجب او تنبغى اطاعته، و قد تلف بعض ذلك المكتوب، و كان البعض الموجود مشتملا على الامر بشراء دار للكاتب، و هو يحتمل ان يكون

مدخل التفسير، ص: ٢١٧

فى البعض التالف بيان لخصوصيات الدار التى امر بشرائها، من الجهات الراجعه الى السعه و الضيق، و المحلّ و القيمه و الجار و سائر الخصوصيات، فهل يتمسّك باطلاق البعض الموجود، و يرى نفسه مختارا فى شراء ايّه دار اعتمادا على اصاله عدم القرينه على التقييد، او ان العقلاء لا يسوغون له هذا الاعتماد، و لا يعدّونه ممتثلا اذا اشترى دارا على خلاف تلك الخصوصيات، على فرض ثبوتها و ذكرها فى المكتوب، و اشتمال البعض التالف عليها؟! من الواضح عدم جواز التمسك بالاطلاق، و ليس ذلك الّا لعدم الاطلاق فى مورد الاخذ باصاله عدم القرينه.

و بالجمله: الوجه فى عدم جواز الرجوع الى الظواهر مع احتمال اقترانها بما يكون قرينه على إراده خلافها عدم جواز الاعتماد على اصاله عدم القرينه الجاريه فى غير ما يشابه المقام، فلا محيص عن القول بتوقف جواز الرجوع على امضاء الائمّه عليهم السّلام و تصويبهم.

و هذا ما ذكرناه من منافاته لما يدلّ عليه الحديث الشريف من ثبوت الحجيّه المستقلّه للقرآن، و عدم تفرّعها على الثقل الآخر، بل هو الثقل الاكبر، فكيف يكون متفرّعا على الثقل الاصغر، فتدبّر.

الدليل الخامس:

من الامور الداله على عدم التحريف، الروايات المستفيضه، بل المتواتره الوارده عن النبيّ و العتره الطّاهره- صلوات اللّه عليه و عليهم اجمعين- الداله على عرض الروايات و الاخبار المرويّه عنهم على الكتاب، و الاخذ بما وافق منها له، و طرح ما خالفه و ضربه على

الجدار «۱» و انه زخرف، و انّه مما لم يصدر منهم، و نحو ذلک من التّعبيرات، و كذا الروايات الدالّه على استدلالهم عليهم السّلام بالكتاب فى موارد

---

(۱) هذا التعبير و ان كان معروفا سيما فى بحث التعادل و الترجيح من علم الاصول الا انى لم اظفر به بعد التتبع فى الروايات الوارده فى هذا الباب التى جمعها صاحب الوسائل (قده) فى الباب التاسع من كتاب القضاء فلعلّ المتتبع فى غيره يظفر به.

مدخل التفسير، ص: ۲۱۸

متعدّده، و قد تقدم شطر منها فى مقام الاستدلال على حجيّه ظواهر الكتاب.

و تقريب الاستدلال بها على عدم التحريف يظهر بعد بيان امرين:

الاوّل: لا شبهه- كما عرفت- فى ان القول بالتحريف يلازم عدم حجيّه الكتاب بالحجيّه المستقلّه غير المتوقفه على تصويب الائمّه عليهم السّلام و امضائهم لما عرفت من عدم جريان اصاله عدم القرينه المحتمله فى كل ظاهر، الّا فى موارد احتمال غفله المتكلّم او السّامع، لانّه القدر المتيقن من موارد جريانها، لو لم نقل بالعلم بعدم جريانها فى مثل المقام، كما فى المثال المتقدّم.

الثانى: انه لا خلاف بين القائل بالتحريف و القائل بعدمه فى ان القرآن الموجود فى هذه الاعصار المتأخره هو الموجود فى عصر الائمّه عليهم السّلام و ان التحريف- على فرض ثبوته- كان قبل عصرهم فى زمن الخلفاء الثلاثه، و لم يتحقّق منذ شروع الخلافه الظاهريّه لامير المؤمنين- عليه افضل صلوات المصلّين- و الائمّه الطاهرين من ولده عليه السّلام و ان حكى عن بعضهم تحقق التحريف بعده، كما سيأتى مع جوابه.

و حينئذ نقول: امّا ما ورد عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مما يدلّ على عرض اخباره على الكتاب، و الاخذ بالموافق، و طرح

المخالف، فالكتاب و ان لم يقع فيه تحريف فى زمنه، و لم يبدّل فى عصره و حياته، و ان كان ورد فى شأن نزول قوله تعالى:

«وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ قالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَ لَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْ ءٌ وَ مَنْ قالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ».

روايه مرويّه فى الكافى باسناده عن ابى بصير، عن احدهما عليهما السّلام قال: سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: و من اظلم ممن افترى ...

قال: نزلت فى ابن ابى صرح الذى كان عثمان استعمله على مصر، و هو ممّن كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هدر دمه يوم فتح مكّه، و كان يكتب لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاذا انزل اللّه: «أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» كتب: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» فيقول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم دعها «ان اللّه عليم حكيم» و كان ابن ابى صرح يقول للمنافقين انّى لا قول من نفسى

مدخل التفسير، ص: ۲۱۹

مثل ما يجى ء به فما يعيّر علىّ فانزل اللّه: «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً» الّا انها لا تدل على وقوع التحريف، و شيوع الكتاب المحرف بين المسلمين، فان هذا الرّجل كان واحدا من الكتّاب المتعددين المتكثرين، مع ان مناسبه الآيه مع هذه القصّه غير واضحه، كما انّ صدق القصه بنفسها كذلك.

و كيف كان: فدلاله ما ورد منها عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انّما هى لاجل وضوح عدم كون العرض على الكتاب المأمور به فى هذه الاخبار مقصورا على خصوص زمان حياته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و ليس

المراد انه يكون هـذا الحكم موقّتا و محدودا بوقت مخصوص، و حدّ معيّن، بل ظاهره دوام هذا الحكم بدوام الدين، و استمراره باستمرار شريعه سيّد المرسلين- صلوات اللّه عليه و على اولاده الطاهرين- و حينئذ- فلا يبقى مجال لما ذكره المحدث المعاصر من عدم منافاه ما ورد عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثبوت التغيير بعده، و ورود الرّوايه به، نظرا الى عدم حصول التغيير فى عصره.

و قد عرفت ان الحكم دائمى غير محدود، فيجرى فى هذه الاخبار ما يجرى فى الاخبار الوارده عن العتره الطاهره عليهم السّلام الدّاله على عرض اخبارهم على الكتاب، و تشخيص الحق عن الباطل بسببه.

و امّا ما ورد عنهم عليه السّلام فى ذلک فدلالته على عدم وقوع التحريف و التبديل فى الكتاب، و كونه حجه مستقلّه مبتنيه على ملاحظه ان الغرض من هذه الاخبار هو بيان الميزان الذى به يتحقّق تمييز الحق عن الباطل من الروايات الصادره المنقوله عنهم، و ان الملاک و المناط فى ذلک هو موافقه الكتاب، و عدم مخالفته، ففى الحقيقه تكون الموافقه قرينه على الصّدق، و أماره على الصدور منهم عليه السّلام و لا يتحقق ذلک الّا بكون الكتاب حجه مستقلّه غير متوقفه على شى ء، ضروره ان الكتاب الّذى يحتاج الى التصويب و الامضاء كيف يكون ميزانا لتمييز الحق عن الباطل، مما ورد عنهم، و نسب اليهم ...

و بالجمله: غرض الائمه عليهم السّلام من هذه الاخبار نفى كون اقوالهم، و ما ورد

عنهم من احكام مخالفه الكتاب الذى هو الثقل الاكبر، و الميزان الذى لا يرتاب فيه مسلم، و لا يلائم ذلک اصلا مع توقف حجيّته على تصويبهم و امضائهم، فاخبار

العرض على الكتاب من اعظم الشواهد على عدم وقوع التحريف فى الكتاب، و بقائه على الحجيّه المستقلّه الى يوم القيامه.

و مما ذكرنا ينقدح النظر فيما ذكره المحدّث المعاصر من انّ ما جاء عنهم عليهم السّلام قرينه على انّ الساقط لم يضرّ بالموجود، و تمامه من المنزل للاعجاز فلا مانع من العرض عليه، فانّك عرفت ان العرض على الكتاب لتمييز الحق عن الباطل، و تشخيص السقيم عن الصحيح، و لا يلائم ذلك مع توقف حجيّه الكتاب على امضائهم اصلا، كما ان دعوى اختصاص ذلك بخصوص آيات الاحكام فلا يعارض ما ورد فى النقص فيما يتعلّق بالفضائل و المثالب، بل صريح المحدث البحرانى- رحمه اللّه- فى الدره النجفيّه انه لم يقع فى آيات الاحكام شى ء من ذلك، لعدم دخول نقص على الخلفاء من جهتها: مدفوعه- مضافا الى عدم ثبوت ذلك فى خصوص تلك الآيات بانّ الاختصاص بها لا وجه له، بعد ملاحظه ان الكتاب- كما مرّ مرارا- ليس كتابا فقهيّا يتعرض لخصوص القوانين التشريعيّه، و الاحكام العمليّه، و بعد ملاحظه عدم اختصاص تلك الاخبار الداله على العرض بخصوص الروايات المتعرضه للاحكام كما هو واضح.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: تماميه الاستدلال باخبار العرض على الكتاب، لعدم تحريفه، و عدم وقوع النقص فيه، كما انّ الاستدلال بالروايات الحاكيه لاستشهاد الأئمه عليهم السّلام فى موارد متعدّده بالكتاب لذلك مما لا تنبغى المناقشه فيه اصلا، ضروره انه لو لم يكن الكتاب حجه مستقلّه، و دليلا تامّا غير متوقف على الامضاء و التصويب لما كان وجه للاستشهاد، و ليس الاستشهاد منحصرا بالموارد التى يكون محلّ الخلاف بينهم و بين علماء العامّه، فقد عرفت سابقا بعض الموارد التى استدل عليه السّلام بالكتاب

فى مقابل زراره، و افهام بعض السائلين من الشيعه، بل يستفاد من

مدخل التفسير، ص: ۲۲۱

روايه زراره المتقدمه الوارده فى المسح ببعض الرأس: ان الكتاب من طرق علم الامام عليه السّلام فكيف يكون مع ذلك متوقّفا على امضائه عليه السّلام.

فانقدح ان المتأمل المنصف، الخالى عن العناد و التعصب لا يكاد يرتاب فى دلاله هذه الاخبار ايضا على خلوّ القرآن عن النقص و التحريف، و التغيير و التبديل.

الدليل السادس:

من الامور الداله على عدم التحريف، الاخبار الكثيره الوارده فى بيان احكام او فضائل لختم القرآن او سوره، قال الصدوق- ره- فيما حكى عنه:

«و ما روى من ثواب قراءه كل سوره من القرآن، و ثواب من ختم القرآن كلّه و جواز قراءه سورتين فى ركعه نافله، و النهى عن القرآن بين سورتين فى ركعه فريضه تصديق لما قلناه فى امر القرآن، و ان مبلغه ما فى ايدى النّاس، و كذلك ما روى من النّهى عن قراءه القرآن كله فى ليله واحده، و انه لا يجوز ان يختم فى اقلّ من ثلاثه ايّام: تصديق لما قلناه ايضا».

و ادلّ من ذلك وجوب قراءه سوره كامله فى كل ركعه من الصلوات المفروضه، و جواز تقسيمها فى صلاه الآيات، فانه من الواضح ان هذا الحكم كان ثابتا فى اصل الشريعه بتشريع الصلاه، و ان الصلاه التى كان المسلمون فى الصدر الاول يصلّونها مشتمله على حكايه سوره من القرآن زائده على فاتحه الكتاب التى لا صلاه الا بها، كما فى الروايه، و حينئذ لا يبقى خفاء فى انّ المراد بها هى السوره الكامله من الكتاب الواقعى الذى كان بايدى المسلمين فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لم يقع

فیه تحریف و لا تغییر علی فرض وقوعه بعده. و حینئذ فالقائل بالتحریف یلزم علیه- فی قبال هذا الحکم الذی موضوعه هو الکتاب الواقعی- الالتزام باحد امور لا ینبغی الالتزام بشی ء منها، و لا یصحّ ادعاؤه اصلا:

الاوّل: عدم وجوب قراءه السوره بعد عصر النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعدم التمکن من احرازها، فلا وجه لوجوبها، لان الاحکام انّما تتوجّه فی خصوص صوره التمکن،

مدخل التفسیر، ص: ۲۲۲

و المفروض عدمه بعد ذلک العصر الشریف.

و یردّه مضافا الی عدم التزامه، به لا قولا و لا عملا، لعدم خلو صلاته عن قراءه السّوره، و الی وضوح ظهور تشریعها، و ایجابها فی الدوام و الاستمرار، و عدم الاختصاص بزمن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لو من جهه عدم التمکن بعده- ورود الروایات الکثیره من الائمّه الطاهرین- صلوات اللّه علیهم اجمعین- الداله علی وجوب السوره فی کل صلاه فریضه الّا فی بعض الموارد المستثناه.

و من الواضح انه علی هذا التقدیر تلزم اللّغویه لانه بعد ما کان المفروض عدم التمکن من احراز السوره الکامله بوجه لا وجه لبیان هذا الحکم، و صدوره منهم علیه السّلام فی زمن کان القرآن الواقعی غیر موجود عند الناس، لا تصل الیه ایدیهم، کما هو غیر خفیّ.

سلّمنا عدم وجوب السّوره بعد ذلک العصر، بل سلّمنا عدم وجوب السوره اصلا فی الصلوات المفروضه، و قلنا بان السوره لیست من الاجزاء الواجبه للصلاه، لکن نقول دلاله الاخبار المرویه عن العتره الطاهره علی مجرد الاستحباب تکفی فی اثبات عدم التحریف، لانّه لو فرض عدم التمکن من احراز السوره الکامله فی عصرهم علیه السّلام لا یبقی معه مجال لورود تلک الروایات الکثیره علی

الاستحباب.

و هل يسوغ التعرض- سيّما مع كثرته- لحكم استحبابى لا يكون له موضوع اصلا، و لا يتمكّن الناس من ايجاده بوجه، و هل لا يكون لغوا.

ان قلت: التعرض لذلك لعلّه انما كان لاجل استحباب قراءه القرآن فى الصلاه من دون تقيّد بكونها سوره كامله.

قلت: مع هذا الاحتمال لا وجه لذكر عنوان «السوره الكامله» بل و «السوره» اصلا، فالظاهر انه حكم استحبابى خاص لا يرتبط بالحكم العام، و هو استحباب قراءه القرآن فى الصلاه، لو كانت قراءته فيها مستحّبا خاصّا، غير مرتبط باصل استحباب قراءه القرآن مطلقا- فى الصلاه و غيرها- فانقدح ان دلاله تلك الروايات

مدخل التفسير، ص: ٢٢٣

الوارده فى السوره، و لو على استحبابها، و كونها من الاجزاء غير الواجبه للصلاه تصدق القول بعدم التحريف، و تؤيّد بقاء الكتاب على واقعه الذى نزل عليه، مشروطا ببقاء البصيره الكامله، و الخلوّ عن التعصب غير الصحيح.

الثانى: الاقتصار على خصوص سوره لا يحتمل فيها التحريف، نظرا الى عدم جريان هذا الاحتمال، فى جميع السّور، بل هناك بعض السّور لا يجرى فيه هذا الاحتمال، كسوره التّوحيد، و عليه فلا بد فى الصلاه من الاقتصار عليه، نظرا الى اقتضاء الاشتغال اليقينى للبراءه اليقينيّه.

و يدفعه: مضافا الى ما عرفت من عدم التزامه به- لا قولا و لا عملا- اطلاق ما ورد من الائمه عليه السّلام فى هذا الباب، و عدم تقييد شى ء منها بمثل ذلك كان عليهم البيان فى مثل هذا الحكم، الذى تعمّ به البلوى، و مورد لاحتياج العموم فى كل يوم و ليله عشر مرّات، و ليس فى شى ء منها الاشعار بالاختصاص، فضلا عن الدّلاله و الظهور.

و تؤيّده الروايات الوارده فى باب العدول من سوره الى اخرى، الداله

على جواز الانتقال، ما لم يتجاوز النصف، و عدم جواز الانتقال من بعض السّور الى اخرى، الّا الى خصوص بعضها، فانها متعرضه لحكم العدول مطلقا، و على تقدير التحريف لا يبقى مجال لبيان هذا الحكم على النحو الوسيع المذكور فى الروايات كما هو ظاهر.

الثالث: دعوى كون الثابت فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هو وجوب قراءه سوره كامله من القرآن الواقعى، و الثابت فى زمن الائمه عليه السّلام بمقتضى الروايات الصادره عنهم، هو وجوب قراءه سوره من القرآن الموجود، الذى كان بايدى الناس، و ان لم تكن سوره كامله من القرآن الواقعى، و بهذا الوجه يصح للمكلف اختيار ما شاء من السّور، ففى الحقيقه يكون ذلك ترخيصا من الأئمه عليه السّلام و تسهيلا من ناحيتهم المقدّسه.

و يردّه: ان هذه الدعوى ترجع الى النسخ، ضروره انه ليس الّا رفع الحكم

مدخل التفسير، ص: ۲۲۴

الثابت الظاهر فى الدوام و الاستمرار، فاذا كان الحكم الثابت فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عباره عن وجوب قراءه، سوره كامله من القرآن الواقعى، و فرض ارتفاعه و تبدّله الى الحكم بوجوب قراءه، سوره من الكتاب الموجود، فليس هذا الّا النسخ، و هو و ان فرض امكانه بعد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الّا انه قد وقع الاجماع و الاتّفاق على عدم وقوعه، فهذه الدعوى مخالفه للاجماع.

ثمّ انه اجاب المحدث المعاصر عن اصل الدليل الّذى ذكره الصدوق- ره- بما حاصله: «ان ما جاء من ذلك عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هو اقل قليل فى كتب الاحاديث المعتبره، فلا منافاه بينه و بين ورود التحريف عليه بعده،

و عـدم التمكن من امتثـال مـا ذكره و امره، كمـا لا منافـاه بين حثّه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم على التمسّك باتباع الامام عليه السّلام و امره باخذ الاحكام منه، و متابعه اقواله و افعاله، و سيره، و الكون معه حيثما كان، و عدم القدره على ذلك، لعدم تمكنه من اظهار ما اودع عنده لخوف و تقيّه، او عدم تمكن الناس من الوصول اليه، و الانتفاع به لذلك او لغيره من الاعذار.

و ما ورد من الأئمه عليهم السّلام من بعده فالمراد منه الدائر بين الناس، للانصـراف، و لكون بنائهم على امضاء الموجود، و تبعيّه غيرهم فيه.

ثمّ انّ الثواب المذكور امّا للموجود خاصّه، كما هو الظاهر من الروايات، و يكون للمشـتمل على المحذوف ازيد منه، لم يذكروه لعـدم القـدره على تحصـيله، او هو للثـانى، و انّما يجزئ قارئ الناقص به تفضّلا من اللّه تعالى، لعـدم كونهم سـببا فى النقص، و للتسامح فى النقيصه، و صدق قراءه، ما علّق عليه فى الخبر عليه».

و يـدفعه: مـا عرفت من عـدم كون مـا ورد عن النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم مقصورا على زمـانه، و محـدودا بحياته، بل هو كسائر الاحكام المشـرعه فى زمانه، الظاهره فى الدوام و الاسـتمرار، فيشـمله مثل قوله: «حلال محمّد صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم حلال الى يوم القيـامه و حرامه حرام الى يوم القيـامه» فلا ينفع عـدم وقوع التحريف فى زمنه، و وقوعه بعـده- على تقـديره- فى قصر الحكم على مدّه حياته.

مدخل التفسير، ص: ۲۲۵

و من ان كون المراد ممّا ورد عن الائمه عليهم السّلام هو القرآن الموجود، لبنائهم على التبعيّه يرجع الى النسخ لا محاله، و قد

عرفت الاتفاق على عدم تحققه بعد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و اذن فلا محيص عن القول بان ما ورد فى ذلك من النبى او الامام، ظاهر فى بقاء الكتاب على ما هو عليه، و عدم وقوع تحريف فيه، و انّ ما بايدى الناس نفس ما نزل على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من دون اختلاف، و قد عرفت ايضا فى بعض الامور السّابقه الفرق بين الرجوع الى الكتاب، و بين التمسّك بالامام، و انه لا مجال لمقايسه احدهما على الآخر اصلا، فراجع.

الدليل السابع

من الامور الداله على عدم التحريف: الدليل العقلى الذى ذكره بعض الاعلام، و ملخّصه مع تقريب منا: «ان القائل بالتحريف امّا ان يدّعى وقوعه و صدوره من الشيخين بعد وفاه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و امّا ان يدّعى وقوعه و تحققه من عثمان، بعد انتهاء الامر اليه، و وصول النوبه به، و امّا ان يقول بصدوره من شخص آخر بعده، فهذه احتمالات ثلاث، لا رابع لها، و جميعها فاسده:

امّا الاحتمال الاوّل: فيدفعه انّهما فى هذا التحريف امّا ان يكونا غير عامدين، و انّما صدر عنهما من جهه عدم وصول القرآن اليهما بتمامه، نظرا الى عدم كونه مجموعا قبل ذلك فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و امّا ان يكونا متعمدين، و على هذا التقدير فامّا ان يكون التحريف الواقع منهما فى الآيات التى لها مساس بزعامتهما لوقوع التصريح فيها، او ظهورها فى ثبوت الخلافه و الولايه لاهلها- و هو علىّ امير المؤمنين عليه افضل صلوات المصلين- و امّا ان يكون فى غيرها من الآيات فالتقادير المتصوره ثلاثه:

امّا التقدير

الاوّل: الذی مرجعه الی عدم وصول القرآن الیهما بتمامه، و کونهما غیر متعمدین فی التحریف، فیردّه: ان اهتمام النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بامر القرآن، و الامر بحفظه و قراءته، و ترتیل آیاته، و اهتمام الصحابه بذلک فی عهد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بعد وفاته یورث القطع بکون القرآن محفوظا عندهم- جمعا او متفرقا،

مدخل التفسیر، ص: ۲۲۶

حفظا فی الصدور، او تدوینا فی القراطیس- و قد اهتموا بحفظ اشعار الجاهلیّه و خطبها، فکیف لم یکن یهتمون بامر الکتاب العزیز الّذی عرّضوا انفسهم للقتل فی نشر دعوته، و اعلان احکامه، و هجروا فی سبیله اوطانهم، و بذلوا اموالهم، و اعرضوا عن نسائهم و اطفالهم، و هل یحتمل عاقل مع ذلک کلّه عدم اعتنائهم بالقرآن، حتی یضیع بین الناس، او یحتاج فی اثباته الی شهاده شاهدین.

علی ان روایات الثقلین داله علی بطلان هذا الاحتمال، فان قوله علیه السّلام:

«انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّه و عترتی» لا- یصح اذا کان بعض القرآن ضائعا فی عصره، فان المتروک- حینئذ- یکون بعض الکتاب لا جمیعه، بل و فی هذه الروایات دلاله صریحه علی تدوین القرآن و جمعه فی زمان النبی، لان الکتاب لا یصدق علی مجموع المتفرقات، و لا علی المحفوظ فی الصدور.

و امّا التقدیر الثانی: الذی یرجع الی انّهما حرّفا القرآن عمدا فی الآیات التی لا تمسّ بالزعامه و الخلافه فهو بعید فی نفسه، بل مقطوع العدم، ضروره ان الخلافه کانت مبتنیه علی السّیاسه، و اظهار الاهتمام بامر الدین، و حفظ القرآن الذی کان موردا لاهتمام المسلمین، و هلّا احتج بذلک أحد الممتنعین عن بیعتهما، المعترضین علی ابی بکر فی

امر الخلافه، و لم یذکر ذلک علیّ علیه السّلام فی خطبته الشقشقیه- المعروفه- و غیرها.

و امّا التقدیر الثالث: الذی یرجع الی وقوع التحریف منهما عمدا فی الآیات الوارده فی موضوع الخلافه فهو ایضا مقطوع العدم، فإنّ امیر المؤمنین علیه السّلام و الصدیقه الطاهره- سلام اللّه علیهما- و جماعه من الصّحابه قد عارضوهما فی امر الخلافه، و احتجوا علیهما بما سمعوا من النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و استشهدوا علی ذلک من شهد من المهاجرین و الانصار، و احتجوا علیه بحدیث الغدیر و غیره، و لو کان فی القرآن شی ء یمسّ بزعامتهم لکان احق بالذکر فی مقام الاحتجاج، و احری بالاستشهاد علیه من جمیع المسلمین، مع انه لم یقع ذلک بوجه کما یظهر من کتاب «الاحتجاج»

مدخل التفسیر، ص: ۲۲۷

المشتمل علی احتجاج اثنی عشر رجلا علی ابی بکر فی امر الخلافه، و من العلّامه المجلسی- رحمه اللّه تعالی علیه- فی «البحار ج- ۸ ص- ۷۹» حیث عقد بابا لاحتجاج علیّ علیه السّلام فی امر الخلافه، فانقدح ان الاحتمال الاوّل فاسد بجمیع تقادیره.

و امّا الاحتمال الثانی: و هو وقوع التحریف من عثمان فهو ابعد من الدعوی الاولی، لان الاسلام قد انتشر فی زمانه علی نحو لم یکن فی امکانه و امکان من هو اکبر منه ان ینقص من القرآن شیئا.

و لانّه لو کان محرّفا للقرآن لکان فی ذلک اوضح حجه، و اکبر عذر لقتله عثمان علنا، و لما احتاجوا فی الاحتجاج علی ذلک الی مخالفته لسیره الشیخیین فی بیت مال المسلمین، و الی ما سوی ذلک من الحجج.

و لانّه کان من الواجب علی علیّ علیه السّلام بعد عثمان ان یردّ القرآن الی اصله الّذی

کـان یقرأ به فی زمان النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و زمان الشیخین، و لم یکن علیه فی ذلک شـی ء ینتقـد به، بل و لکان ذلک ابلغ اثرا فی مقصوده، و اظهر لحجّته فی الثائرین بـدم عثمان، و لا سیّما انه قد امر بارجاع القطائع التی اقطعها عثمان، و قال فی خطبه له: «و اللّه لو وجـدته قـد تزوّج به النسـاء و ملک به الاماء لرددته، فان فی العـدل سـعه، و من ضاق علیه العـدل فالجور علیه اضیق» هذا امر علیّ علیه السّلام فی الاموال، فکیف یکون امره فی القرآن لو کان محرّفا «۱».

---

(۱) و الانصاف: ان هـذه الجهه بنفسـها تکفی لـدفع احتمال التحریف الـذی یـدعی القائل به وقوعه فی زمن الخلفاء الثلاثه، فان امضاء علی علیه السـلام للقرآن الموجود فی عصـره، و عدم التعرض لتکمیله علی تقدیر التحریف، بل و عدم التفوه بذلک دلیل علی کمـاله و عـدم نقصه، لانه علیه السـلام لم یتقبل امر الخلافه الظاهریه لاجل حبها و حب الرئاسه، بل لاجل ترویـج الـدین، و تأیید شـریعه سـید المرسـلین صلی اللّه علیه و آله و مع هذا الفرض فلم یکن هناک موضوع اهم من رد القرآن الی اصله لو کان محرفا، مع کونه هو الثقل الاکبر، و المعجزه الوحیده الخالده الی یوم القیامه، و اقتداره علی ذلک بعد استقرار امره کان

مدخل التفسیر، ص: ۲۲۸

و اما الاحتمال الثالث: الـذی مرجعه الی دعوی وقوع التحریف بعـد زمان الخلفاء، فلم یـدّعها أحد فیما نعلم، غیر انّها نسـبت الی بعض القائلین بالتحریف، فادّعی ان الحجّاج لما قام بنصره بنی امیّه اسقط من القرآن آیات کثیره کانت قد نزلت فیهم و زاد فیه

ما لم يكن منه، و كتب مصاحف و بعثها الى مصر و الشّام و الحرمين و البصره و الكوفه، و انّ القرآن الموجود اليوم مطابق لتلك المصاحف، و امّا المصاحف الاخرى فقد جمعها و لم يبق منها شيئا و لا نسخه واحده.

اقول: و لعلّ من هذه الجهه قول بعض القائلين بالتحريف فى آيه «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» فى سوره القدر أن اصلها كان هكذا: «ليله القدر خير من الف شهر يملكها بنو اميّه و ليس فيها ليله القدر» مع ان ملاحظه مقدار آيات تلك السوره و قصور معنى هذه الآيه الاصليّه، بل عدم ارتباط موضوع ليله القدر بامر خلافتهم يكفى فى القطع بخلاف ذلك، و ان لم يكن هنا دليل على عدم التّحريف، فضلا عن الادله الكثيره المتقدمه الداله على ذلك باقوى دلاله.

و كيف كان، فالدليل على بطلان الاحتمال الثالث ان الحجّاج كان واحدا من ولاه بنى اميّه، و هو اقصر باعا، و اصغر قدرا، و اقلّ وزنا من ان ينال القرآن بشى ء، بل و هو احقر من ان يغيّر شيئا من الفروع الاسلاميه، فكيف فى امكانه ان يغيّر ما هو اساس الدين، و قوام الشريعه، و من اين له القدره و النفوذ فى جميع ممالك الاسلام و غيرها، مع انتشار القرآن فيها، و على تقديره، و فرض وقوعه.

فكيف لم يذكر هذا الخطب العظيم مؤرّخ فى تاريخه، و لا ناقد فى نقده، مع ما فيه من الأهميّه، و كثره الدّواعى الى نقله، و كيف اغضى المسلمون عن هذه الجنايه- التى لم يكن مثلها جنايه- بعد انتهاء امر الحجاج، و انقضاء عهده،

واضحا ضروريا، و على تقدير العدم فالمبارزه لاجله- حتى مع البلوغ الى مرتبه

بـذل الخلافه و الاعراض عنها- كانت لائقه. فالانصاف ان هـذا الدليل كاف لدفع اصل التحريف و ابطال القول به، بشـرط الخلو عن التعصب، و عدم الجمود على خلاف ادراک العقل.

مدخل التفسیر، ص: ۲۲۹

و زوال اقتداره و سلطنته.

على انه كيف تمكن من جمع نسـخ المصاحف كلّها، و لم تشـذّ عن قـدرته نسـخه واحده فى اقطار المسـلمين المتباعده، و على تقـدير تمكّنه من ذلک فهل تمكّن من ازالته من صدور المسـلمين و قلوب حفظه القرآن؟ و عددهم فى ذلک الوقت لا يحصـيه الّا اللّه.

مع ان القرآن لو كان فى بعض آياته شـى ء يمسّ بنى اميّه لاهتمّ معاويه باسقاطه قبل زمان الحجّاج، و هو اشدّ منه قدره، و اعظم نفوذا، و لاستدلّ به اصحاب على عليه السّلام على معاويه، كما احتجوا عليه بما حفظه التاريخ و كتب الحديث و الكلام.

اضف الى ذلک: التحريف بالزياده قد قام الاجماع على عدمه، و ان موضوع الخلاف هو التحريف بالنقيصه، فكيف ادّعى القائل وقوع الزياده منه، فهـذا الاحتمال ايضا فاسـد، و بفساده يتمّ الامر السابع الـذى كان هو الدليل العقلى على عدم التّحريف، فانقدح ان الاعتبار انما يساعد على عدم التحريف لا ثبوته، كما ادّعاه صاحب الكفايه «قدس سره».

و بما قدّمنا من الامور و الادله السبعه على عدم التحريف: يتضح ان من يدّعى التحريف مع كونه مخالفا للنقل يضادّ بداهه العقل ايضا، و ان دعوى التحريف لا تكاد تصدر الّا ممّن اغترّ ببعض ما يدلّ عليه، مما سيجى ء الجواب الوافى عنه- ان شاء اللّه تعالى- و ممن خدع من طريق الجهات السياسيّه المشـبوهه الّتى لا ترى الارتقاء و التسـلط لنفسـها الّا بتضعيف الدين، و ايجاد الفرقه بين المسلمين، و تنقيص الكتاب

المبین الذی کان الغرض من تنزیله هدایه الناس الی یوم الدین، و اخراجهم من ظلمات الریب و الشک الی عالم النور و الیقین.

و ربما کان المدعی للتحریف- ممّن له التفات الی هذه الجهات- و کان الغرض من دعواه ما ذکرنا من ایجاد الثلمه فی الاسلام و المسلمین- نعوذ باللّه من

مدخل التفسیر، ص: ۲۳۰

کلا الامرین- و نسأل منه التوفیق للتمسک بالثقلین، و ان لا نتعصی من حکم العقل فی کل ما یقع فی البین.

و حیث انه یمکن ان یتخیل الباحث الطالب للحقیقه صحه ما یقول به القائل بالتحریف من الشبهه، او یقع فی الارتیاب بعض الطّلبه، فلا بد لنا من التعرض للجمیع و الجواب الصحیح، فنقول: الشبهات الّتی تشبث بها القائلون بالتحریف متعدده:

مدخل التفسیر، ص: ۲۳۱

شبهات القائلین بالتحریف

اشاره

مدخل التفسیر، ص: ۲۳۲

شبهه کلّ ما وقع فی التوراه و الانجیل من التحریف یقع فی القرآن. شبهه وقوع التحریف فیما یتصدی غیر المعصوم الی جمعه. شبهه اختلاف مصحف علی علیه السّلام مع غیره من المصاحف.

شبهه دعوی التواتر فی القول بتحریف القرآن شبهه عدم ارتباط الآیات بعضها ببعض.

مدخل التفسیر، ص: ۲۳۳

الشبهه الاولی

اشاره

ما جعله المحدث المعاصر فی کتابه الموضوع فی هذا الباب اوّل الادلّه، و اعتمد علیه غایه الاعتماد، و فصّل القول فیه.

و ملخّصه: وقوع التحریف فی التوراه و الانجیل، و قیام الدلیل علی ان کلّ ما وقع فی الامم السّالفه یقع فی هذه الامّه مثله:

امّا وقوع التحریف فی الکتابین فمن الامور المسلّمه التی لا ینبغی الارتیاب فیه اصلا، و تعدّد الاناجیل مع وجود الاختلاف فیها و التناقص، حتی فی صفات المسیح، و ایّام دعوته و نسبه و وقت صلبه- بزعمهم- کاف فی اثبات وقوع التغییر و التحریف فیه، و ان جعل کلّها فی مصحف واحد یعرف بالاناجیل الاربعه.

و امّا الدليل على ان كلّ ما وقع فى الامم السّالفه يقع فى هذه الامه مثله- مضافا الى دلاله بعض الآيات عليه- كقوله تعالى: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ» حيث صرّح جمع من المفسرين بان المراد: لتتبعن سنن من كان قبلكم من الاولين و احوالهم، و نقله فى مجمع البيان عن الصادق عليه السّلام قال: و المعنى انه يكون فيكم ما كان فيهم و يجرى عليكم ما جرى عليهم حذو القذّه بالقذّه.

و قد وردت الروايات الكثيره من طرق الفريقين الداله على ذلك:

١- ما رواه على بن إبراهيم، فى تفسيره فى قوله تعالى: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ» يقول: لتركبن سبيل من كان قبلكم حذو النعل بالنعل و القذّه بالقذّه،

مدخل

التفسير، ص: ۲۳۴

لا تخطئون طریقهم، و لا تخطی شبر بشبر، و ذراع بذراع، و باع بباع، حتی ان لو کان من قبلکم دخل جحر ضب لدخلتموه قالوا: الیهود و النصاری تعنی یا رسول اللّه؟

قال: فمن اعنی لتنقضن عری الاسلام عروه عروه، فیکون اوّل ما تنقضون من دینکم الامانه، و آخره الصّلاه.

۲- و لعلّها اظهرها- ما رواه الصدوق فی «کمال الدین» عن علی بن احمد الدقاق، عن محمّد بن ابی عبد اللّه الکوفی، عن موسی بن عمران النخعی، عن عمّه الحسین بن یزید النوفلی، عن غیاث بن إبراهیم، عن الصادق جعفر بن محمّد، عن ابیه، عن آبائه علیهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «کل ما کان فی الامم السّالفه فانه یکون فی هذه الامّه مثله، حذو النعل بالنعل و القذّه بالقذّه».

۳- غیر ذلک من الروایات الوارده بمثل هذا المضمون.

قال العلّامه المجلسی- قده- فی «البحار»: قد ثبت بالاخبار المتظافره ان ما وقع فی الامم السّالفه یقع نظیره فی هذه الامّه، فکلّما ذکر سبحانه فی القرآن الکریم من القصص فانّما هو زجر هذه الامّه عن اشباه اعمالهم، و تحذیرهم عن امثال ما نزل بهم من العقوبات، حیث علم وقوع نظیرها منهم و علیهم.

و قد افرد له بالتصنیف: الصدوق (ره) و سمّاه «کتاب حذو النعل بالنعل» و قال المحدث الحرّ العاملی (ره) فی «ایقاظ الهجعه فی اثبات الرجعه» انه یمکن ان یستدل علیه باجماع المسلمین فی الجمله، فان الاحادیث بذلک کثیره من طریق العامه و الخاصّه.

و من طریق العامه: روی البخاری فی صحیحه، عن ابی سعید الخدری ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: «لتتبعن سنن من

کان قبلکم شبرا بشبر و ذراعا بذراع، حتی لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم، قلنا یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: الیهود و النصاری؟ قال:

فمن!».

و رواه غیر ابی سعید کابی هریره، و ابن عمر، و ابن عباس، و حذیفه، و ابن

مدخل التفسیر، ص: ۲۳۵

مسعود، و سهل بن سعد، و عمر بن عوف، و شداد بن اوس، و مستورد بن شداد، و عمرو بن العاص بالفاظ متقاربه، و عبارات متشابهه.

و الجواب:

اوّلا: فلأن بلوغ هذه الرّوایات الی مرحله التواتر غیر معلوم، بل الظاهر انّها اخبار آحاد لا تفید علما و لا عملا، و لذا لم یذکر شی ء من هذه الروایات فی الکتب الأربعه، و لا ادعی أحد من المحدثین تواترها، بل غایته دعوی الصّحه، قال الصدوق فی «کمال الدین»: صحّ عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم انه قال: کلما کان فی الامم السّالفه یکون فی هذه الامّه مثله، حذو النعل بالنعل، و القذّه بالقذّه.

ثانیا: فلأن مفاد هذه الرّوایات ان کان الوقوع فی هذه الامّه و لو بعد هذه الاعصار الی یوم القیامه، ای إن کان مفادها الاخبار عن الوقوع و لو فیما بعد، فلا دلاله فیها علی وقوع التحریف فعلا کما هو المدّعی، و لا مطابقه- حینئذ- بین الدلیل و المدّعی، فان المدّعی: وقوعه فی صدر الاسلام فی زمن الخلفاء الثلاثه، و الدلیل یدل علی وقوعه فی زمان آخره یوم القیامه. و ان کان مفادها الوقوع فی الصدر الاوّل فلازمه الدلاله علی وقوع التحریف بالزیاده فی القرآن، کما وقع فی التوراه و الانجیل، مع ان القائل بالتحریف ینفیه فی جانب الزیاده کما عرفت.

ثالثا- و هو العمده فی الجواب-: فلانّ هذه

الكليه المـذكوره فى روايه الصدوق التى هى العمده فى الاسـتدلال، ان كانت بنحو تقبل التخصـيص، و لا تكون آبيه عنه كسائر العمومـات الوارده فى سـائر الموارد، القابله للتخصـيص و عروض الاسـتثناء بالاضافه الى بعض افرادها، فلا مانع- حينئـذ- من ان يكون ما قدمناه من الادله السـبعه القاطعه على عدم التحريف فى القرآن المجيد بمنزله الدليل المخصـص للعامّ، و يكون مقتضى الروايه بعد التخصيص وقوع جميع ما وقع فى الامم السّالفه فى هذه الامّه، الّا التحريف الّذى قام الدّليل على عدمه فيها.

و ان كانت بنحو يكون سياقها آبيا عن التخصيص- و يؤيده قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى

مدخل التفسير، ص: ۲۳۶

بعض تلـك الروايـات: «حـتى ان لـو كـان مـن قبلكم دخـل جحر ضب لـدخلتموه، و حـتى ان لـو جـامع أحـد امرأته فى الطريق لفعلتموه».

فيردّه- مضافا الى مخـالفته لصـريح القرآن الكريم- قـال اللّه تعـالى: «وَ مـا كـانَ اللَّهُ لِيُعَـذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ» دلّ على عـدم وقـوع التعـذيب، مع كون النّبى فى المسـلمين و وجوده بينهم، و الضّـروره قاضـيه بوقوع التعذيب فى بعض الامم السّالفه مع كون نبيّهم فيهم- ان كثيرا من الوقائع التى حـدثت فى الامم السابقه لم يصـدر مثلها فى هذه الامّه، كعباده العجل، و تيه بنى اسـرائيل اربعين سنه، و غرق فرعون و اصـحابه، و ملك سـليمان للانس و الجنّ، و رفع عيسـى الى السّـماء، و موت هارون- و هو وصىّ موسى- قبل موت موسـى نفسه، و اتيان موسى بتسع آيات بيّنات، و ولاده عيسى من غير أب، و مسخ كثير من السابقين قرده و خنازير، و غير ذلک من الوقائع التى لم يصدر مثلها فى هذه الامه و بعضها غير قابل

للصدور فيما بعد من الازمنه ايضا، كما هو واضح لا يخفى.

و مما ذكرنا انه لو كان المراد ممن كان من قبلكم خصوص اليهود و النصارى ايضا- كما يؤيده بعض الروايات المتقدمه على تأمل- فالجواب ايضا باق على قوّته، لان كثيرا من الموارد التى ذكرناها قد وقع فى خصوص الامّتين اليهود و النصارى، و لم يقع او لن يقع فينا اصلا.

و على ما ذكر: فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر فيها، و الحمل على إراده المشابهه فى بعض الوجوه، و على ذلك فيكفى فى وقوع التحريف فى هذه الامّه عدم اتباعهم لحدود القرآن، و عدم رعايتهم لاحكامه و حدوده، و قوانينه و شرائعه، و هذا ايضا نوع من التحريف كما ان الاختلاف و التفرق بين الامّه و انشعابها الى مذاهب مختلفه، و افتراقها الى ثلاث و سبعين فرقه- كما افترقت النصارى الى اثنين، و سبعين، و اليهود الى واحد و سبعين على ما هو مقتضى الروايات الكثيره، بل المتواتره الداله على هذا المعنى- تحريف ايضا لاجل استناد كل منهم الى القرآن

مدخل التفسير، ص: ۲۳۷

الذى فسروه على طبق الرأى و الاعتقاد، و الاستنباط و الاجتهاد، و يؤيّده ان العلامه المجلسى- قدس سره- اورد روايه الصدوق المتقدمه فى باب افتراق الامه بعد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ثلاث و سبعين فرقه.

و يؤيد كون المراد هو التشابه: ما رواه ابن الاثير فى محكى «جامع الاصول» عن كتاب الترمذى، عن عمرو بن العاص ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لمّا خرج الى غزوه حنين مرّ بشجره للمشركين كانوا يعلقون عليها اسلحتهم، يقال لها: ذات انواط، فقالوا يا رسول اللّه اجعل لنا ذات

انواط كما لهم ذات انواط، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

سبحان اللّه هذا كما قال قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهه، و الذى نفسى بيده لتركبن سنن من كان قبلكم.

و ما رواه فى الكافى عن زراره عن ابى جعفر عليه السّلام فى قول اللّه: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ» قال: يا زراره: او لم تركب هذه الامّه بعد نبيّها طبقا عن طبق فى امر فلان و فلان و فلان؟! قال بعض المحققين: اى كانت ضلالتهم بعد نبيّهم مطابقه لما صدر من الأمم السّابقه من ترك الخليفه و اتباع العجل و السامرىّ و اشباه ذلك.

مدخل التفسير، ص: ۲۳۸

الشبهه الثانيه

اشاره

ان كيفيه جمع القرآن و تأليفه مستلزمه- عاده- لوقوع التغيير و التحريف فيه، و قد اشار الى ذلك العلّامه المجلسى- قدس سره- فى محكّى «مرآه العقول» حيث قال: و العقل يحكم بانّه اذا كان القرآن متفرقا منتشرا عند الناس، و تصدّى غير المعصوم لجمعه يمتنع عاده ان يكون جمعه كاملا موافقا للواقع.

و هذه الشبهه تتوقف:

اوّلا: على عدم كون القرآن مجموعا مرتّبا فى عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و انما كان منتشرا متشتّتا عند الاصحاب فى الالواح و الصدور، مع احتمال انه لم يكن بعضه عند أحد منهم، كما اشير اليه فى بعض الاخبار، نعم جمعت عند النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نسخه متفرقه فى الصحف و الحرير و القراطيس، ورثها على عليه السّلام و لما جمعها بعده بامره و وصيّته، و ألّفه كما انزل اللّه تعالى، ثم عرضها عليهم فاعرضوا عنه و عمّا جاء به لدواع كانت ملازمه لدعوى الخلافه، و طلب الرئاسه.

ثانيا: على امتناع

کون الجمع الصّادر من غير المعصوم کاملا موافقا للواقع من دون تغيير.

فهنا دعويان:

الاولی: عدم کون القرآن مجموعا فی عهد النبی صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و زمانه، و الدليل علی اثباتها الروايات الکثيره الوارده فی هذا الباب الّتی سيجی ء نقلها و الجواب عنها.

الثانيه: امتناع کون الجمع و التأليف الواقع موافقا للواقع، و قد ذکر فی اثباتها ان الذين باشروا هذا الامر الجسيم، و ضادّوا النبأ العظيم هم أصحاب الصحيفه: ابو بکر و عمر و عثمان و ابو عبيده و سعد بن ابی وقّاص، و عبد الرحمن

ابن عوف، و معاويه، و استعانوا بزيد بن ثابت، و من الواضح ان مضامين القرآن، و مطالبه، و معانيه، و کيفيه ترتيب آياته و کلماته، و سوره لا تشبه کتاب مصنف، و تأليف مؤلف، و ديوان شاعر، مما يسهل جمعه و تأليفه و ترتيبه لمن بلغ ادنی مرتبه من مراتب العلم، و اخذ خطّا قليلا منه، و يعلم نقصانه و تحريفه بادنی ملاحظه، و لا يمکن معرفه ترتيب القرآن و تماميه جمعه من نفسه، اذ هو موقوف علی معرفه مراد اللّه تعالی، و حکمه وضع ترتيب السور و الآيات بالترتيب المخزون، و کيفيه ارتباط الآيات بعضها ببعض، و هذا من العلوم التی قصرت ايدی المذکورين عن تناول ادنی مراتبه، بل هم بمعزل عن تصور موضوعه، و عن تصديق المتوقف علی تصديق اصله المفقود فيهم، بل کانوا قاصرين عن معرفه نفس الآيات، و انّها مما جاء به النبی صلّی اللّه عليه و آله و سلّم او ممّا دسّها المدلّسون، و اختلقها الکذابون، فاحتاجوا الی اقامه الشهود، فضلا عن معرفه ارتباط بعضها بالبعض الموقوف.

و کان اعرف

هؤلاء بالقرآن: زيد بن ثابت الذى قال عمر فى حقّه: زيد أفرضكم، مع انه روى الشيخ- ره- فى التهذيب عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السّلام اشهد على زيد بن ثابت لقد حكم فى الفرائض بحكم الجاهليّه. و امّا كتابته الوحى فهو على ما ذكره ارباب السّير اذا لم يكن امير المؤمنين عليه السّلام او عثمان حاضرا، و قد طعن عليه أبىّ بن كعب، و عبد اللّه بن مسعود.

روى الشيخ الطوسى فى «تلخيص الشافى» عن شريك، عن الاعمش، قال:

قال ابن مسعود: لقد اخذت من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سبعين سوره و ان زيد بن ثابت لغلام يهودى فى الكتاب له ذؤابه.

و امّا الخلفاء فمقامهم فى العلم غير خفىّ، حتى ان الاوّل كان جاهلا بمعنى الكلاله، و قال السيوطى فى «الاتقان»: و لا احفظ عن ابى بكر. فى التفسير الّا آثارا قليله جدّا، لا تكاد تجاوز العشره.

و امّا عمر فذكر الشيخ زين الدين البياضى فى «الصراط المستقيم» انه اجتهد

فى حفظ سوره البقره تسعه عشر سنه، و قيل اثنتى عشر و نحر جزورا وليمه عند فراغه، و فيه: و رووا انه لم يحفظ القرآن أحد من الخلفاء، و قد صحّ انه انكر موت النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لجهله بالكتاب حتى قرئ عليه: «انک ميّت و انهم ميتون» و قد جمع الاصحاب اشياء كثيره مما يتعلّق بهذا الباب.

و امّا عثمان فهو و ان كان من كتّاب الوحى الا انه لم يكتب منه الّا قليلا، فعن مناقب ابن شهرآشوب فى ذكر كتّابه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: كان على عليه السّلام يكتب اكثر

الوحى، و يكتب ايضا غير الوحى، و كان أبىّ بن كعب و زيد بن ثابت يكتبان الوحى، و كان زيد و عبد اللّه بن الارقم يكتبان الى الملوك، و علاء بن عقبه و عبد اللّه ابن الارقم يكتبان القبالات، و زبير بن العوام و جهم بن الصّلت يكتبان الصدقات، و حذيفه يكتب صدقات التّمر، و قد كتب له عثمان و خالد و أبان- ابنا سعيد بن العاص- و المغيره بن شعبه، و الحصين بن نمير، و العلاء بن الحضرمى، و شرحبيل ابن خمسه الطائحى، و حنظله بن ربيع الأسدى، و عبد اللّه بن سعد بن ابى سرح و هو الخائن فى الكتابه فلعنه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و قد ارتدّ.

و روى عكرمه، و مجاهد، و السّدى، و الفراء، و الزجاج، و الجبائى، و ابو جعفر الباقر عليه السّلام ان عثمان كان يكتب الوحى فيغيّره فيكتب موضع «غفور رحيم» «سميع عليم» و موضع «سميع عليم» «عزيز حكيم» و نحو ذلك فانزل اللّه تعالى فيه: «و من قال سانزل مثل ما انزل اللّه».

قال السيّد فى الطرائف: «و من طريف ما ذكروه عن عثمان بن عفان من سوء اقدامه على القول فى ربهم و رسولهم: ما ذكر الثعلبى فى تفسير قوله تعالى:

«إِنْ هـذانِ لَساحِرانِ»: و روى عن عثمان انه قال ان فى الصحف لحنا و ستقيمه العرب بالسنتهم و قيل له: الا تغيّره؟ فقال: دعوه فانه لا يحلل حراما و لا يحرم حلالا. و ذكر نحو هذا الحديث ابن قتيبه فى كتاب المشكل» قال رحمه اللّه: فليت شعرى هذا اللحن فى القرآن ممّن هو، ان كان عثمان يذكر انه من اللّه فهو كفر

التفسير، ص: ۲۴۱

جدید، و ان کان من غیر اللّه فکیف ترک کتاب اللّه مبدّلا مغیرا لقد ارتکب بذلک بهتانا عظیما و منکرا.

و امّا معاویه فعدّه جماعه من مخالفینا من کتاب الوحی مع ان جمهور الجمهور نقلوا انه اسلم بعد فتح مکّه، و قبل وفاه النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بستّه اشهر تخمینا.

قال فی الطرائف: «فکیف تقبل العقول ان یوثق فی کتابه الوحی بمعاویه مع قرب عهده بالکفر، و قصوره فی الاسلام حیث دخل فیه».

و قال ابن أبی الحدید: و اختلف فی کتابته کیف کانت فالّذی علیه المحققون من اهل السّیره ان الوحی کان یکتبه علی علیه السّلام و زید بن ثابت و زید بن ارقم، و ان حنظله بن الربیع و معاویه بن ابی سفیان کانا یکتبان له الی الملوک، و الی رؤساء القبائل و یکتبان حوائجه بین یدیه، و یکتبان ما یجی ء من اموال الصدقات ما یقسّم له فی اربابها.

و الجواب عن هذه الشبهه:

مضافا الی امکان منع الدعوی الثانیه- منع الدعوی الاولی جدّا، و علیه فلا تصل النوبه الی الثّانیه اصلا.

و لتوضیح ذلک: لا بد لنا من ایراد الروایات الّتی یظهر منها ان جمع القرآن لم تتحقق الا بعد وفاه النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الجواب عنها.

فنقول: قد اوردت هذه الروایات فی الجزء الثانی من کتاب «کنز العمال فی سنن الافعال و الاقوال» فی باب جمع القرآن ص ۳۶۱ و هی کثیره:

۱- «مسند الصدیق» عن زید بن ثابت قال: ارسل الیّ ابو بکر مقتل اهل الیمامه فاذا عنده عمر بن الخطاب فقال: ان هذا اتانی فاخبرنی ان القتل قد استحرّ بقراء القرآن فی هذا الموطن- یعنی یوم الیمامه- و

انّی اخـاف ان یسـتحرّ القتـل بقراء القرآن فی سائر المواطن، فیـذهب القرآن، و قـد رأیت ان نجمعه فقلت له- یعنی لعمر- کیف نفعل شیئا لم یفعله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال لی عمر: هو و اللّه خیر،

مدخل التفسیر، ص: ۲۴۲

فلم یزل بی عمر حتی شـرح اللّه صـدری للذی شـرح له صدره، و رأیت فیه مثل الذی رأی عمر، قال زید: و عمر عنده جالس لا یتکلّم فقال ابو بکر: إنّک شاب عاقل لا نتهمک، و قـد کنت تکتب الوحی لرسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم فاجمعه، قال زیـد: فو اللّه لئن کلفونی نقـل جبـل من الجبـال ما کان بأثقل علیّ ممّا امرنی به من جمع القرآن، فقلت: و کیف تفعلون شـیئا لم یفعله رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم، قال: هو و اللّه خیر فلم یزل ابو بکر یراجعنی حتی شـرح اللّه صدری للذی شرح له صـدر ابی بکر و عمر، و رأیت فیه الّـذی رأیـا فتتبعت القرآن اجمعه من الرقاع و اللخاف «۱» و الاکتـاف و العسب «۲» و صدور الرّجـال حتّی وجـدت آخر سوره براءه مع خزیمه بن ثـابت الانصاری لم اجـدها مع أحـد غیره «لَقَـدْ جاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِـکُمْ عَزِیزٌ عَلَیْهِ ..» حتی خاتمه براءه فکانت الصحف الّتی جمع فیها القرآن عند ابی بکر حیاته حتی توفّاه اللّه، ثمّ عند عمر حیاته حتی توفّاه، ثم عند حفصه بنت عمر.

۲- عن صعصعه قال: اوّل من جمع القرآن و ورث الکلاله ابو بکر.

۳- عن علیّ علیه السّلام قال: اعظم الناس فی المصاحف اجرا ابو بکر، ان أبا بکر اول من جمع بین

اللّوحين. و فى لفظ: اوّل من جمع كتاب اللّه.

۴- عن هشام بن عروه قال: لمّا استحرّ القتل بالقرّاء فرق- اى فزع- ابو بكر على القرآن ان يضيع، فقال لعمر بن الخطاب و لزيد بن ثابت: اقعدا على باب المسجد فمن جاء كما بشاهدين على شى ء من كتاب اللّه فاكتباه.

۵- عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد اللّه، و ضارجه ان أبا بكر الصدّيق كان جمع القرآن فى قراطيس، و كان قد سأل زيد بن ثابت النظر فى ذلك، فابى حتى استعان عليه بعمر، ففعل فكانت الكتب عند ابى بكر حتى توفى، ثم عند عمر حتى توفى، ثم كانت عند حفصه زوج النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فارسل اليها عثمان، فأبت ان تدفعها

---

(۱) جمع لخفه و هى حجاره بيض رقاق.

(۲) بالضم و السكون جمع عسيب و هو جريد من النخل.

مدخل التفسير، ص: ۲۴۳

حتى عاهدها ليردنّها اليها، فبعث بها اليه، فنسخها عثمان هذه المصاحف، ثم ردها اليها فلم تزل عندها.

قال الزهرى: اخبرنى سالم بن عبد اللّه ان مروان كان يرسل الى حفصه يسألها المصحف التى كتب فيها القرآن، فتأبى حفصه ان تعطيه ايّاها، فلما توفيت حفصه و رجعنا من دفنها ارسل مروان بالعزيمه الى عبد اللّه بن عمر، ليرسل اليه بتلك الصحف، فارسل بها اليه عبد اللّه بن عمر، فأمر بها مروان فشقّقت، و قال مروان: انما فعلت هذا لانّ ما فيها قد كتب و حفظ بالصحف (المصحف خ ل) فخشيت ان طال بالناس زمان ان يرتاب فى شأن هذا المصحف مرتاب، او يقول انّه قد كان فيها شى ء لم تنكرانه.

۶- عن هشام بن عروه، عن ابيه قال: لما قتل اهل اليمامه امر

ابو بكر الصديق عمر بن الخطاب، و زيد بن ثابت، فقال: اجلسا على باب المسجد فلا يأتينّكما أحد بشى ء من القرآن تنكرانه، يشهد عليه رجلان الّا اثبتماه، و ذلك لانه قتل باليمامه ناس من اصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قد جمعوا القرآن.

٧- «مسند عمر» عن محمّد بن سيرين، قال: قتل عمر و لم يجمع القرآن.

٨- عن الحسن: ان عمر بن الخطاب سئل عن آيه من كتاب اللّه فقيل كانت مع فلان، و قتل يوم اليمامه، فقال انّا للّه و امر بالقرآن فجمع، فكان اوّل من جمعه فى المصحف.

٩- عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال: اراد عمر بن الخطاب ان يجمع القرآن فقام فى الناس فقال: من كان تلقّى من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم شيئا من القرآن فليأتنا به، و كانوا كتبوا ذلك فى الصحف و الالواح و العسب، و كان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شاهدان، فقتل و هو يجمع ذلك اليه، فقام عثمان فقال: من كان عنده من كتاب اللّه شى ء فليأتنا به، و كان لا يقبل من ذلك شى ء حتى يشهد عليه شاهدان، فجاء خزيمه بن ثابت فقال: انّى قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما

قالوا ما هما قال: تلقيت من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ ...» الى آخر السوره، فقال: عثمان و انا اشهد انّهما من عند اللّه فاين ترى ان نجعلهما قال: اختم بهما آخر ما نزل من القرآن، فختم بهما براءه.

١٠- عن عبد اللّه بن فضاله قال: لما اراد عمر

ان یکتب الامام اقعد له نفرا من اصحابه فقال: اذا اختلفتم فی اللغه فاکتبوها بلغه مضر، فان القرآن نزل علی رجل من مضر.

۱۱- عن جابر بن سمره قال: سمعت عمر بن الخطاب یقول: لا یملین فی مصاحفنا هذه الّا غلمان قریش، او غلمان ثقیف.

۱۲- عن سلیمان بن ارقم، عن الحسن، و ابن سیرین، و ابن شهاب الزهری- و کان الزهری اشبعهم حدیثا- قالوا: لمّا اسرع القتل فی قراء القرآن یوم الیمامه قتل منهم یومئذ اربعمائه رجل، لقی زید بن ثابت عمر بن الخطّاب فقال: ان هذا القرآن هو الجامع لدیننا، فان ذهب القرآن ذهب دیننا، و قد عزمت ان اجمع القرآن فی کتاب فقال له: انتظر حتی اسأل أبا بکر فمضیا الی ابی بکر، فاخبراه بذلک فقال: لا تعجلا حتی اشاور المسلمین، ثم قام خطیبا فی الناس فاخبرهم بذلک فقالوا:

اصبت فجمعوا القرآن، و امر ابو بکر منادیا فنادی فی النّاس: من کان عنده شی ء من القرآن فلیجئ به فقالت حفصه: اذا انتهیتم الی هذه الآیه فاخبرونی: «حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی» فلما بلغوها قالت اکتبوا: «و الصلاه الوسطی و هی صلاه العصر» فقال لها عمر أ لک بهذا بیّنه قالت لا قال: فو اللّه لا یدخل فی القرآن ما تشهد به امرأه بلا اقامه بیّنه. و قال عبد اللّه بن مسعود: اکتبوا: «و العصر ان الانسان لبخسر (لیخسر خ ل) و انّه فیه الی آخر الدهر» فقال عمر: نحّوا عنّا هذه الاعرابیّه.

۱۳- عن خزیمه بن ثابت قال جئت بهذه الآیه: «لَقَدْ جاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِکُمْ» الی عمر بن الخطاب، و الی زید بن ثابت فقال زید: من یشهد معک قلت:

مدخل التفسیر، ص: ۲۴۵

لا

و اللّه مـا ادرى فقال: كان عمر لا يقبل آيه من كتاب اللّه حتى يشـهد عليها شاهـدان، فجاء رجل من الانصار بآيتين فقال عمر: لا أسألك عليها شاهدا غيرك «لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» الى آخر السّوره.

۱۵- عن ابى إسـحاق، عن بعض اصـحابه قـال: لمّـا جمع عمر بن الخطّاب المصـحف سأل عمر من اعرب النّاس؟ قيل: سـعيد بن العاص فقال: من اكتب النّاس؟ فقيل: زيد بن ثابت قال: فليمل سعيد و ليكتب زيد، فكتبوا مصاحف اربعه، فانفذ مصحفا منها الى الكوفه و مصحفا الى البصره، و مصحفا الى الشام، و مصحفا الى الحجاز.

۱۶- إسـماعيل بن عيـاش، عن عمر بن محمّـد بن زيـد عن أبيه: ان الانصـار جـاءوا الى عمر بن الخطـاب فقـالوا: يا امير المؤمنين نجمع القرآن فى مصحف واحد، فقال انكم اقوام فى ألسنتكم لحن، و انا اكره ان تحدثوا فى القرآن لحنا، و ابى عليهم.

۱۷- عن الزهرى عن انس بن مالك عن حـذيفه بن اليمان قدم على عثمان، و كان يغازى اهل الشام فى فرج (فتح فى ل) إرمينيّه و اذربيجان مع اهل العراق، فرأى حذيفه اختلافهم فى القرآن، فقال لعثمان: يا امير المؤمنين ادرك هذه الامّه قبل ان يختلفوا فى الكتـاب، كمـا اختلف اليهود و النصـارى، فارسـل الى حفصه ان ارسـلى الىّ بالصـحف ننسـخها فى المصاحف، ثم نردها عليك فارسـلت حفصه الى عثمان بالصـحف، فارسل عثمان الى زيد بن ثابت، و سعيد بن العاص، و عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، و عبـد اللّه بن زبير ان انسـخوا الصـحف فى المصـاحف، و قـال للرهط القرشـيين الثلاثه: ما اختلفتم انتم و زيـد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش، فانّما نزل بلسانها، حتى اذا نسخوا

الصحف فى المصاحف بعث عثمان الى كل افق بمصف من تلك المصاحف التى نسخوا، و امر بسوى ذلك فى صحيفه او مصحف ان يحرق.

قال الزهرى: و حدثنى خارجه بن زيد أن زيد بن ثابت قال: فقدت آيه

مدخل التفسير، ص: ۲۴۶

من سوره الاحزاب كنت اسمع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقرؤها: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ» فالتمستها فوجدتها مع خزيمه بن ثابت، او ابن خزيمه فالحقتها فى سورتها.

و قال الزهرى: فاختلفوا يومئذ فى «التابوت» و «التابوه» فقال النفر القرشيون:

التابوت، و قال زيد بن ثابت: التابوه فرفع اختلافهم الى عثمان فقال: اكتبوه «التابوت» فانه بلسان قريش نزل.

۱۸- عن ابى قلابه قال: لما كان فى خلافه عثمان جعل المعلّم يعلّم قراءه الرجل و المعلّم يعلّم قراءه الرجل، فجعل الغلمان يلتقون (يتلقّون فى ل) فيختلفون حتى ارتفع ذلك الى المعلمين، حتى كفر بعضهم بقراءه بعض، فبلغ ذلك عثمان، فقام خطيبا فقال: «انتم عندى تختلفون و تلحنون، فمن نأى عنى من الامصار اشدّ لحنا، فاجتمعوا يا اصحاب محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاكتبوا للناس اماما».

قال ابو قلابه فحدثنى مالك بن انس «قال ابو بكر بن ابى داود هذا مالك بن انس جدّ مالك بن انس» قال كنت فيمن املى عليهم، فربما اختلفوا فى الآيه، فيذكرون الرجل قد تلقاها من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لعلّه ان يكون غائبا، او فى بعض البوادى فيكتبون ما قبلها و ما بعدها، و يدعون موضعها حتى يجى ء او يرسل اليه، فلما فرغ من المصحف كتب الى اهل الامصار انى قد

صنعت كذا، و صنعت كذا و محوت ما عندى، فامحوا ما عندكم.

۱۹- عن ابن شهاب قال بلغنا انه كان انزل قرآن كثير، فقتل علماؤه يوم اليمامه الذين كانوا قد وعوه، و لم يعلم بعدهم و لم يكتب، فلمّا جمع ابو بكر و عمر و عثمان القرآن، و لم يوجد مع أحد بعدهم، و ذلك فيما بلغنا حملهم على ان تتبعوا القرآن، فجمعوه فى الصحف فى خلافه ابى بكر، خشيه ان يقتل رجال من المسلمين فى المواطن معهم كثير من القرآن، فيذهبوا بما معهم من القرآن، فلا يوجد عند أحد بعدهم، فوفق اللّه عثمان، فنسخ ذلك المصحف فى المصاحف، فبعث بها الى

الامصار، و بثّها فى المسلمين.

۲۰- عن مصعب بن سعد قال: سمع عثمان قراءه أبىّ: و عبد اللّه، و معاذ فخطب الناس، ثمّ قال: «انّما قبض نبيّكم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم منذ خمس عشره سنه، و قد اختلفتم فى القرآن عزمت على من عنده شى ء من القرآن سمعه من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لما اتانى به، فجعل الرجل يأتيه باللوح و الكتف و العسيب فيه الكتاب، فمن اتاه بشى ء قال انت سمعته من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثمّ قال اىّ النّاس افصح؟ قالوا: سعيد بن العاص، ثم قال: اىّ الناس اكتب؟ قالوا: زيد بن ثابت، قال: فليكتب زيد و ليمل سعيد» فكتب مصاحف فقسّمها فى الامصار فما رأيت أحدا عاب ذلك عليه.

۲۱- عن ابى المليح، قال: قال: «عثمان بن عفان» حين اراد ان يكتب المصحف: تملى هذيل، و تكتب ثقيف.

۲۲- عن عبد الاعلى بن عبد اللّه بن عامر القرشى

قال: لما فرغ من المصحف اتی به عثمان فنظر فیه فقال: «قد احسنتم و اجملتم، اری شیئا من لحن ستقیمه العرب بالسنتها».

۲۳- عن عکرمه قال لما اتی عثمان بالمصحف رأی فیه شیئا من لحن فقال:

«لو کان المملی من هذیل، و الکاتب من ثقیف لم یوجد فیه هذا».

۲۴- عن عطاء: ان عثمان بن عفان لما نسخ القرآن فی المصاحف ارسل الی أبیّ بن کعب، فکان یملی علی زید بن ثابت و زید یکتب و معه سعید بن العاص یعربه، فهذا المصحف علی قراءه أبیّ و زید.

۲۵- عن مجاهد أن عثمان امر أبیّ بن کعب یملی، و یکتب زید بن ثابت و یعربه سعید بن العاص، و عبد الرحمن بن الحارث.

۲۶- عن زید بن ثابت: لما کتبنا المصاحف فقدت آیه کنت اسمعها من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فوجدتها عند خزیمه بن ثابت: «من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا اللّه علیه» الی تبدیلا، و کان خزیمه یدعی ذا الشهادتین اجاز رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

مدخل التفسیر، ص: ۲۴۸

شهادته بشهاده رجلین.

و هنا بعض الروایات الأخر، مثل ما فی المحکی عن الاتقان قال: اخرج ابن اشته، عن اللیث بن سعد قال: اوّل من جمع القرآن ابو بکر، و کتبه زید، و کان الناس یأتون زید بن ثابت، فکان لا یکتب آیه الّا بشهاده عدلین، و ان آخر سوره براءه لم توجد الّا مع ابی خزیمه بن ثابت فقال: اکتبوها فان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم جعل شهادته بشهاده رجلین فکتب، و ان عمر اتی بآیه الرّجم فلم نکتبها لانه کان وحده.

و اصرح من الجمیع ما حکاه

فی الاتقان عن «فوائد الدیر عاقولی» قال:

حدثنا إبراهیم بن بشار، حدثنا سفیان بن عینیه، عن الزهری، عن عبید، عن زید بن ثابت، قال: قبض النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لم یکن القرآن جمع فی شی ء.

هذه هی اهم الروایات الوارده فی باب جمع القرآن، و الظاهره فی انّه لم یتحقّق فی زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم المتوافقه علی هذه الجهه.

نقد روایات القرآن

اشاره

و هذه الروایات مخدوشه من جهات مختلفه:

الجهه الاولی- تناقضها فی نفسها

انّها متناقضه فی انفسها فلا تصلح للاعتماد علیها و الرکون الیها، و التناقض فیها فی امور متعدده متکثره، عمدتها ترجع الی الامور التالیه:

الاوّل: ظاهر جمله من الروایات المتقدّمه، کالروایه الاولی و الثانیه و الثالثه و الرابعه و الخامسه و السّادسه: ان الجمع کان فی زمن ابی بکر، و انّه فرق علی القرآن یضیع، و ظاهر البعض الآخر کالروایه الثامنه المصرّحه بانّ عمر امر بالقرآن فجمع، و انّه اوّل من جمعه فی المصحف، و کذا الرّوایه الخامسه عشر أن الجامع للقرآن هو عمر، و صریح البعض الآخر الجمع کان فی زمن عثمان، و فی الرّوایه السابعه تصریح بانه قتل عمر و لم یجمع القرآن، و هنا روایه اخری تدلّ علی ان الجامع سالم مولی ابی حذیفه: اخرج ابن اشته فی محکی کتاب «المصاحف» من طریق کهمس، عن ابن بریده قال: اوّل من جمع القرآن فی مصحف سالم مولی أبی حذیفه، اقسم لا یرتدی برداء حتی یجمعه، فجمعه ثم ائتمروا ما یسمّونه فقال بعضهم سمّوه «السفر» قال ذلک تسمیه الیهود فکرهوه فقال رأیت مثله بالحبشه یسمّی «المصحف» فاجتمع رأیهم علی ان یسمّوه المصحف. و لکن الروایه غریبه و فیها جهات من الاشکال.

الثانی: ظاهر الرّوایه الخامسه: ان أبا بکر بنفسه کان قد جمع فی قراطیس و سأل زید بن ثابت النظر فی ذلک، فابی حتی استعان علیه بعمر، و ظاهر الروایه الاولی و بعض الروایات الأخر ان الجمع قد وقع بید زید بن ثابت، و انه لم یصدر من ابی بکر فی هذه الجهه الّا الأمر و المطالبه و الاستدعاء، و یظهر من بعضها انّ

المتصدى لذلك هو

زید بن ثابت، و عمر بن الخطاب.

الثالث: ظاهر الرّوایه الاولی أن الذی طلب من أبی بکر جمع القرآن، و اخبره بان القتل قد استحرّ بقراء القرآن فی یوم الیمامه هو: عمر بن الخطاب، و ان زیدا امتنع من ذلک اوّلا. و ظاهر الروایه الثانیه عشر: أن زید بن ثابت لقی عمر بن الخطاب و اخبره بعزمه علی جمع القرآن و قال عمر له: انتظر حتی اسأل أبا بکر فمضیا الیه، فاخبره بذلک، فنهاهما عن العجله حتی یشاور المسلمین، و ظاهر الرّوایه الرابعه: ان أبا بکر فرق علی القرآن ان یضیع، فأمر عمر بن الخطاب، و زید بن ثابت ان یقعدا علی باب المسجد لجمع القرآن.

الرّابع: ظاهر الرّوایه الاولی ان الذی جمع القرآن- بعد ما امر به هو زید بن ثابت فقط، و انه الذی فوض الیه ذلک و تتّبع القرآن باجمعه من الرقاع و اللخاف و الاکتاف و العسب و صدور الرّجال. و ظاهر مثل الروایه السّادسه: انه امر ابو بکر عمر بن الخطاب، و زید بن ثابت فقال: اجلسا علی باب المسجد و اکتبا ما شهد به شاهدان.

الخامس: ظاهر الروایه الخامسه و السّابعه عشر ان الذی استند الیه عثمان فی جمعه، و اعتمد علیه هی الصحف التی کانت عند حفصه زوج النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هی التی کتبت فی زمن ابی بکر، و کانت عنده فی حیاته، ثم عند عمر زمن حیاته، ثم انتقل الی حفصه، و ظاهر مثل الرّوایه التاسعه انه قام عثمان بعد عمر فقال: من کان عنده من کتاب اللّه شی ء فلیأتنا به، و کان لا یقبل من ذلک شیئا حتی یشهد علیه شاهدان، و قد

وقع التصريح فى بعض الروايات- و هى الروايه العشرون- بانه اعتمد فى ذلك على ما اتاه به الرجل من اللّوح و الكتف و العسيب، و على اخباره بانه سمعه من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

السادس: صريح الرّوايه السابعه عشر، و السادسه و العشرين: أن الآيه التى فقدها زيد بن ثابت، و وجدها عند خزيمه بن ثابت، هى آيه واحده من سوره

مدخل التفسير، ص: ۲۵۱

الاحزاب، و هى قوله تعالى: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ»، و صريح مثل الرّوايه الاولى ان ما وجد عند خزيمه آيتان من البراءه، مضافا الى ان ظاهر الروايه الاولى ان الحاق ما جاء به خزيمه كان فى زمن ابى بكر، و ظاهر الروايه التاسعه ان الالحاق كان فى زمن عثمان، و ظاهر البعض الآخر كالروايه الثالثه عشر ان الالحاق كان فى زمن عمر، مضافا الى ان ظاهر بعض الروايات انه قبل ما جاء به خزيمه من دون ان يقترن بشهاده شاهدين، نظرا الى ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اجاز شهادته بشهاده رجلين، و فى بعضها انه قبل لاقترانه بشهاده عمر، و تصديقه اياه فى كون ما جاء به من القرآن، مع ان كلّا منهما يناقض مع ما يدلّ على انه لا يقبل الّا ما شهد به شاهدان، لان الظاهر ان الشاهدين غير المدعى فهما بضميمه المدعى ثلاث نفرات فاجازه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم شهادته بشهاده رجلين لا- تدلّ الا-على كونه قائما مقام اثنين فى مقام الشهاده، لا قبول دعواه من دون بينه، او كونه معدودا من الشاهدين، فيكفى الشاهد الواحد كما لا يخفى. و

مضافا الى عدم احتياج الامر الى الشهاده، اصلا، و ذلك لان المفروض بحسب تعبير الرّوايه كون الموجود عند خزيمه هى الّتى فقدها زيد، و مع وضوح كون المفقود هو الموجود عنده لا حاجه الى الشهاده، كما لا يخفى على اولى الدّرايه.

السّابع: ظاهر الرّوايه الخامسه عشر: ان الذى ارسل المصاحف الى البلاد هو عمر بن الخطاب، و ظاهر البعض الآخر، كالروايه السابعه عشر ان الذى بعث مصحفا الى كل افق هو عثمان.

الثامن: ظاهر بعض الرّوايات- كالروايه السابعه عشر- ان عثمان عين للكتابه و النسخ زيد بن ثابت، و سعيد بن العاص، و عبد الرحمن بن الحارث، و عبد اللّه بن الزبير، و ظاهر الرّوايه العشرين: انه عيّن زيدا للكتابه، لانه اكتب النّاس، و سعيدا للاملاء، لانّه افصح النّاس، و ظاهر الروايه الواحده و العشرين أنه امر بان يملى هذيل، و يكتب ثقيف، و الروايه الثالثه و العشرين: انه لم يتحقق

مدخل التفسير، ص: ۲۵۲

املاء هذيل، و كتابه ثقيف، و ظاهر الروايه الرابعه و العشرين، و الخامسه و العشرين: أن الاملاء كان من أبىّ بن كعب، و الكتابه من زيد بن ثابت، و الاعراب من سعيد بن العاص، كما فى الاولى منهما، و زياده عبد الرحمن بن الحارث كما فى الثانيه منهما.

هذه هى عمده الامور التى تكون الروايات المتقدمه متناقضه فيها، و هنا بعض الامور الأخر يظهر بالتأمل و دقه النظر، و مع هذه المناقضات كيف تصلح هذه الروايات للركون و الاعتماد عليها فى هذا الامر الخطير، الذى لا يساعده شى ء من العقل و النقل، كما سيظهر عن قريب ان شاء اللّه تعالى.

ان قلت: هذه الرّوايات مع كونها متكثره جدّا، و ان لم تكن متصفه بوصف التّواتر

لما ذكر من ثبوت المناقضه و المعانده بينها، الّا ان اتصافها بوصف التّواتر المعنوى، الذى مرجعه فى المقام الى اتفاقها على عدم تحقّق الجمع فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و وقوعه بعده اجمالا، و ان لم تعلم كيفيّته و خصوصياته، و انه وقع بيد الاول او الثانى، او الثالث، او غيرهم ممّا لا يكاد ينبغى ان ينكر، و لو نوقش فى هذا الاتصاف فلا أقلّ من اتصافه بالتواتر الاجمالى الذى يرجع الى العلم الاجمالى بمطابقه احداها للواقع و نفس الامر، و هو يكفى للقائل بالتحريف، بعد اتّفاقها على عدم تحقق الجمع فى حياه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

قلت: الاتصاف بالتواتر الاجمالى- كما اعترف به- فرع تحقق العلم الاجمالى بمطابقه احداها للواقع، او بصدورها عن المعصوم عليه السّلام، و بدون تحقق هذا العلم لا مجال لهذا الاتصاف اصلا، و نحن نمنع تحقّقه، لعدم ثبوت العلم و اليقين وجدانا لا بصدورها عن المعصوم، لعدم كون شى ء من تلك الروايات منسوبه اليه، و حاكيه لقوله و نحوه، و لا بالمطابقه للواقع، لان الوجدان يقضى بعدمه فدعوى التواتر و لو اجمالا مما لا يدّعيها المنصف.

مدخل التفسير، ص: ۲۵۳

الجهه الثانيه: تعارضها مع روايات اخرى:

ان هذه الروايات معارضه بما يدلّ على ان القرآن كان قد جمع و كتب فى عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و هذه الروايات ايضا كثيره:

۱- روى البخارى فى احدى رواياته، عن قتاده قال: سألت انس بن مالك:

من جمع القرآن على عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم؟ فقال: اربعه كلّهم من الانصار: أبىّ بن كعب، و معاذ بن جبل، و زيد بن ثابت، و ابو زيد.

و روى فى موضع آخر مكان أبىّ بن كعب أبا الدرداء.

۲- روى الخوارزمى فى محكى مناقبه عن علىّ بن رياح قال: جمع القرآن على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على بن أبى طالب عليه السّلام و أبىّ بن كعب.

۳- روى الحاكم فى «المستدرك» بسند على شرط الشيخين، عن زيد بن ثابت قال: كنّا عند رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نؤلّف القرآن من الرقّاع.

۴- و فى «الاتقان»: اخرج احمد و ابو داود، و الترمذى، و النسائى، و ابن جبان، و الحاكم عن ابن عباس قال: قلت لعثمان: ما حملكم على ان عمدتم الى الانفال، و هى من المثانى، و الى براءه و هى من المئين فقرنتم بينهما، و لم تكتبوا بينهما سطر «بسم اللّه الرحمن الرحيم» و وضعتموهما فى السبع الطوال؟ فقال عثمان:

كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم تنزل عليه السّوره ذات العدد، فكان اذا انزل عليه الشى ء دعا بعض من كان يكتب فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات فى السوره التى يذكر فيها كذا و كذا: و كانت الانفال من اوائل ما نزل بالمدينه، و كانت براءه من آخر القرآن نزولا، و كانت قصّتها شبيهه بقصّتها، فظننت انّها منها، فقبض رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لم يبيّن لنا انها منها، فمن اجل ذلك قرنت بينهما و لم اكتب بينهما سطر بسم اللّه الرحمن الرحيم، و وضعتهما فى السبع الطوال «۱».

---

(۱) قال السيوطى فى «الاتقان» فى خاتمه النوع السابع عشر: «اخرج احمد و غيره من حديث واثله بن الاسقع ان رسول اللّه (ص) قال: اعطيت مكان التوراه، السبع الطوال

مدخل التفسير،

۵- خرّج البيهقى و ابن ابى داود، عن الشعبى ان الجامعين للقرآن على عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ستّه: أبىّ و زيد بن ثابت، و معاذ، و ابو الدرداء، و سعيد بن عبيد، و ابو زيد، و مجمع بن جاريه.

۶- خرّج ابن سعد فى محكى «الطبقات»: انبأنا الفضل بن دكين، حدثنا الوليد بن عبد اللّه بن جميع قال: حدثتنى جدّتى عن امّ ورقه بنت عبد اللّه بن الحارث و كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يزورها و يسمّيها الشهيده، و كانت قد جمعت القرآن، و كان

و اعطيت مكان الزبور، المئين، و اعطيت مكان الانجيل، المثانى، و فضلت بالمفصل» و هذه الروايه تدل على انقسام السور القرآنيه فى عهد النبى (ص) و لسانه بالاقسام الاربعه، و اختصاص كل قسم منها بعنوان خاص. و قال السيوطى فيه ايضا فى خاتمه النوع الثامن عشر الذى تعرض فيه لجمع القرآن و ترتيبه: «السبع الطوال اولها البقره و آخرها براءه كذا قال جماعه، لكن اخرج الحاكم و النسائى و غيرهما عن ابن عباس قال: السبع الطوال:

البقره، و آل عمران، و النساء، و المائده، و الانعام، و الاعراف قال الراوى و ذكر السابعه فنسيتها. و فى روايه صحيحه، عن ابن ابى حاتم و غيره، عن مجاهد، و سعيد بن جبير انها- يعنى السابعه- يونس، و تقدم عن ابن عباس مثله فى النوع الاول، و فى روايه عند الحاكم انها الكهف، و المئون ما وليها، سميت بذلك، لان كل سوره منها تزيد على مائه آيه او تقاربها. و المثانى ما ولى المئين، لانها ثنتها- اى كانت بعدها- فهى لها ثوان، و المئون

لهـا اوائل، و قال الفراء: هی السوره التی آیها اقل من مائه آیه، لانها تثنی اکثر مما تثنی الطوال و المئون، و قبل: لتثنیه الامثال فیها بـالعبر، و الخبر حکـاه النکزاوی. و قـال فی جمال القراء هی السور التی تثنیت فیها القصـص، و قـد تطلق علی القرآن کله و علی الفـاتحه کما تقـدم. و المفصل ما ولی المثانی من قصار السور سـمی بـذلک لکثره الفصول التی بین السور بالبسـمله، و قیل لقله المنسوخ منه، و لهـذا یسـمی بالمحکم ایضا، کما روی البخاری عن سـعید بن جبیر قال: ان الذی تدعونه المفصل هو المحکم و آخره سوره «الناس» بلا نزاع».

و سیأتی فی المتن روایه ابن عباس التی عبر فیها بالمحکم، و یحتمل ان یکون مراده خصوص السور المفصله.

مدخل التفسیر، ص: ۲۵۵

رسول اللّه قد امرها ان تؤمّ دارها، و ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حین غزا بدرا قالت له:

أ تأذن لی فاخرج معک اداوی جرحاکم و امرّض مرضاکم، لعل اللّه یهدی لی شهاده قال: «ان اللّه مهّد لک شهاده».

۷- عن محمّـد بن کعب القرظی قـال: جمع القرآن فی زمان رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم خمسه نفر من الانصار: معاذ بن جبل، و عباده بن الصامت، و أبیّ بن کعب و ابو الدّرداء، و ابو ایوب.

۸- ابن عبّاس: جمعت المحکم علی عهـد رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم بناء علی ان یکون المراد بالمحکم هو مجموع القرآن، و امّا بناء علی ان یکون المراد به هو خصوص السّور المفصّـله- کما تقدم فی عباره السیوطی- فالروایه لا تدل علی تعلّق الجمع بمجموع القرآن، لکن الظاهر ان

هذا الاحتمال بعيد.

۹- الرّوايه السّادسه من الروايات المتقدمه المشتمله على التعليل بانّه قتل باليمامه ناس من اصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قد جمعوا القرآن.

۱۰- روى مسروق، ذكر عبد اللّه بن عمر، و عبد اللّه بن مسعود قال: لا ازال احبّه سمعت النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقول: خذوا القرآن من اربعه، من عبد اللّه بن مسعود، و سالم، و معاذ، و ابىّ بن كعب.

هذه هى الروايات الوارده الظاهره فى ان الجمع للقرآن قد تحقق فى عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

اضف الى ذلك ما ذكره محمّد بن إسحاق فى الفهرست من ان الجمّاع للقرآن فى عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هم على بن أبى طالب عليه السّلام، و سعد بن عبيد بن النعمان بن عمرو بن زيد، و ابو الدرداء عويمر بن زيد، و معاذ بن جبل بن اوس، و ابو زيد ثابت بن زيد بن النعمان، و ابى بن كعب بن قيس ملك امرؤا القيس، و عبيد بن معاويه، و زيد بن ثابت.

مدخل التفسير، ص: ۲۵۶

و ما قاله الحارث المحاسبى «۱» فى محكى كتاب «فهم السنن» مما هذا لفظه:

«كتابه القرآن ليست بمحدثه فانه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان يأمر بكتابته، و لكنّه كان مفرّقا فى الرقاع و الاكتاف و العسيب و انّما امر الصديق بنسخها من مكان الى مكان مجتمعا و كان ذلك بمنزله اوراق وجدت فى بيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فيها القرآن منتشرا فجمعها جامع و ربطها بخيط حتى لا يضيع منها شى ء».

الجهه الثالثه: تعارضها مع الكتاب و العقل:

اشاره

ان هذه الروايات التى استند

اليها القائل بالتحريف مخالفه للكتاب و العقل:

امّا مخالفتها للكتاب: فلانه قد وقع فى الكتاب العزيز تعبيرات لا تلائم الّا مع تحقق الجمع فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و تميز السور بعضعها عن بعض، و حصول التأليف و التركيب بين الآيات، بل و بين السّور، و ذلك مثل التعبير ب «السّوره» فى آيات متعدّده كآيات التحدّى بالسوره، او بعشر سور، فان هذا التعبير لا يلائم مع تفرق الآيات و تشتّتها، و عدم تحقق التأليف و التركيب بينها، ضروره انّ السوره عباره عن مجموعه آيات متعدده مركبه منضمّه متناسبه من حيث الغرض المقصود منها، فالتعبير بها لا يناسب الّا مع التميز و الاختصاص.

و مثل التعبير عن القرآن ب «الكتاب» كما فى آيات كثيره التى منها قوله تعالى فى سوره البقره: «ذٰلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» و فى سوره إبراهيم «كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ» و قد وقع هذا الاطلاق فى لسان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى مثل حديث الثقلين المعروف بين الفريقين، فان لفظ «الكتاب» ظاهر فى المكتوب الذى كان مجموعا مؤلّفا، و لو نوقش فى هذا الظهور بملاحظه اصل اللّغه فلا مجال للمناقشه بالنظر الى العرف العام الذى القى عليهم مثل هذه التعبيرات ضروره ان ظهوره فى المجموع المؤلّف مما لا ينبغى الارتياب فيه بهذا النظر، فتدبّر.

---

(۱) هو الحارث بن أسد المحاسبى، و يكنى أبا عبد اللّه، من اكابر الصوفيه، كان عالما بالاصول و المعاملات، و هو استاذ اكثر البغداديين فى عصره، توفى ببغداد سنه ۲۴۳ ه.

مدخل التفسير، ص: ۲۵۷

و امّا مخالفتها للعقل فلانّ الدعوه الاسلاميّه كانت من اوّل شروعها

مبتنیه علی امرین، و مشتمله علی جهتین: احداهما: اصل النبوه و السّفاره و الوساطه، ثانیتهما: کونه خاتمه للنبوّات و السّفارات، و مرجع الاخیر الی بقاء الدین القویم الی یوم القیامه، و استمرار الشریعه المقدسه و دوامها، بحیث لا نبیّ بعده، و لا ناسخ له اصلا، حلال محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلال الی یوم القیامه، و حرامه حرام الی یوم القیامه.

و من الواضح: ان الاتیان بالمعجزه المثبته لهذه الدّعوی لا بد و ان یکون صالحا لاثبات کلا الامرین، و قابلا للاستناد الیه فی کلتا الدّعویین، فالمعجزه فی هذا الدین تمتاز عن معجزات الانبیاء السالفین، و تختص بخصوصیه لا توجد فی معجزات السّفراء الماضین، و لاجله تختلف- سنخا و نوعا- مع تلک المعجزات غیر الباقیه، و الامور الخارقه للعاده التی کان الغرض منها اثبات اصل النبوّه.

و من المعلوم ایضا: ان هذا الوصف انّما یختص به القرآن المجید، و لا یوجد فی معجزات النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فانه هو المعجزه الوحیده الخالده و الدلیل الفذ الباقی الی یوم القیامه، فالقرآن من حین نزوله کان ملحوظا بهذا الوصف، و منظورا من هذه الجهه التی لیس فوقها جهه و لا یری شأن اعظم منها، کما لا یخفی.

و مع وجود هذه الخصوصیه، و ثبوت هذه العظمه کیف یمکن توهّم انه لم یجمع فی عصر النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لم یعتن بشأنه- من جهه الجمع- الرسول الاعظم، و لا أحد من المسلمین، مع شده اهتمامهم به و بحفظه و قراءته و تعلیمه و تعلّمه، و تدریسه و تدرّسه، و اخذ فنون المعارف و الاحکام و القصص و الحکم و

سائر الحقائق منه؟! و هل يتوهم من له عقل سليم، و طبع مستقيم ان يوكل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم امر جمع القرآن الى من بعده، سيّما مع علمه بان الذى يتصدّى للجمع بعده هو الذى لا يكون متّصفا بوصف العصمه، بل و اعظم من ذلك- و لا حظّ له من العلم و المعرفه بوجه- اذ لا محاله يكون جمعه ناقصا من جهه التحريف، و من جهه عدم

مدخل التفسير، ص: ۲۵۸

تحقق التّناسب الكامل بين الآيات، و من الواضح مدخليته فى ترتب الغرض المقصود منه، ضروره انّ ارتباط اجزاء الكتاب، و وقوع كلّ جزء فى موضعه له كمال المدخليّه فى ترتب غرض الكتاب، خصوصا فى القرآن الذى كان غرضه اهمّ الاغراض من ناحيه، و عدم كونه منحصرا بعلم خاص، و فن مخصوص من جهه اخرى، فإنّ التناسب فى مثله لو لم يراع لا يتحقّق الغرض اصلا.

فلا محيص عن الالتزام بتحقق الجمع و التأليف فى عصره، و كون سوره و آياته متميزه بعضها عن بعض، خصوصا مع انّه فى القرآن جهات عديده يكفى كل واحده منها لان تكون موضعا لعنايه المسلمين، و سببا لاشتهاره بين الناس، حتّى الكافرين و المنافقين، و ذلك:

مثل بلاغته و فصاحته التى هى الغرض المهمّ للعرب فى ذلك العصر، و وضوح كون بلاغته واقعه فى الدرجه العليا، و فصاحته حائزه للمرتبه القصوى، و من هذه الجهه كان موضع توجه لعموم الناس- المؤمن و غيره- المؤمن يحفظه و يقرأه لايمانه، و التلذذ بالفاظه المقدسه، و معانيها العاليه، و الكافر و المنافق يمارسه رجاء معارضته، و الاتيان بمثله، و ابطال حجته.

و مثل الجهات الأخر، كالاجر و الثواب المترتب على حفظه و

قراءته و تعلیمه بل و علی مجرد النظر الی آیاته و سوره، و کون النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مرغبا فی حفظه و محرکا للمؤمنین الی الرجوع الیه، و کون الحافظ: له شأن عظیم، و مرتبه خاصه بین المسلمین و غیر ذلک من الجهات.

و لا بأس هنا بذکر کلام السید المرتضی- قدس سره الشریف- فی هذا الشأن، و کلام البلخی المفسر من علماء العامّه، و الجواب عمّا اورد علیهما المحدث المعاصر فی کتابه الموضوع فی التحریف.

قال السیّد المرتضی: «ان القرآن کان علی عهد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مجموعا مؤلّفا علی ما هو علیه الآن، لان القرآن کان یحفظ و یدرس جمیعه فی ذلک الزّمان

مدخل التفسیر، ص: ۲۵۹

حتی عیّن علی جماعه من الصّحابه فی حفظهم له، و انه کان یعرض علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یتلی علیه، و ان جماعه من الصّحابه مثل عبد اللّه بن مسعود، و ابیّ بن کعب، و غیرهما ختموا القرآن علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عدّه ختمات، و کل ذلک یدلّ بادنی تأمل علی انه کان مجموعا مرتّبا غیر مبتور و لا مبثوث».

و قال البلخی فی تفسیره المسمّی ب «جامع علم القرآن»- علی ما نقله عنه السیّد بن طاوس فی محکی «سعد السعود»- ما لفظه: «و انّی لا عجب من ان یقبل المؤمنون قول من زعم ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ترک القرآن الذی هو حجه علی امّته، و الذی تقوم به دعوته و الفرائض التی جاء بها من عند ربّه، و به یصحّ دینه الّذی بعثه اللّه

داعيا اليه، معرفا فى قطع الحرف، و لم يجمعه و لم يصنه، و لم يحفظه، و لم يحكم الامر فى قراءته، و ما يجوز من الاختلاف و ما لا يجوز، و فى اعرابه و مقداره و تأليف سوره و آيه، هذا لا يتوهم على رجل من عامه المسلمين، فكيف برسول رب العالمين صلّى اللّه عليه و آله و سلّم».

و اورد المحدث المعاصر على السيّد المرتضى.

اوّلا: بان القرآن نزل نجوما، و تمّ بتمام عمره صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فان صحّ ما نقله فالمراد درس ما كان عنده من السّور.

و ثانيا: بان قعود امير المؤمنين عليه السّلام فى بيته بعده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لجمع القرآن و تأليفه خوفا من ضياعه مما لا يقبل الانكار بعد استفاضه الاخبار بذلك، و كيف يجتمع هذا مع كونه مجموعا مؤلّفا مرتّبا متداولا بين الصّحابه فى حياته.

و ثالثا: بما ملخّصه ان ما نقله انّ ابن مسعود، و أبيّ و غيرهما ... فانّما هو من خبر ضعيف، رواه المخالفون، ثم ذكر طائفه من الروايات المتقدّمه الدالّه على انّ الجمع وقع فى عصر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و اورد على البلخى:

اوّلا: بالنقض على مذهبه، فانه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مع علمه بانه يموت فى مرضه، و تختلف

امّته بعده ثلاثا و سبعين فرقه، و انه يرجع بعده يضرب بعضهم رقاب بعض، كيف لم يعيّن لهم من يقوم مقامه، و لا قال لهم: اختاروا انتم حتى تركهم فى ضلال مبين الى يوم الدين، فاذا جاز توكيل هذا الامر العظيم اليهم مع اختلاف الآراء و تشتت الاهواء جاز توكيل امر

جمع القرآن و تأليفه اليهم.

و ثانيا: بانا نسلّم ان القرآن بتمامه كان عنده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم متفرّقا، و انّما فوض امر الجمع و التأليف الذى هو سبب لبقائه و حفظه الى من فوّض اليه جميع اموره و امور امّته بعده، و احتياج الناس اليه بحيث يختل عليهم امرهم لولاه انّما هو بعده، و ليس فى ذلك تنقيص فى نبوّته اصلا، بل فى ذلك اعلاء لشأن من فوض اليه الامر، و تثبيت لامامته، و اعلام برفعته، و قد امتثل ما امره به فجمعه بعده، و حينئذ فان اراد ان ما كان بايديهم انّما نسخوه من هذا المجموع المعين، لا من الاماكن المتفرقه من الصدور و الالواح ففيه:

١- انّه لم يكن مرتّبا، و انّما ألّفه و رتبه امير المؤمنين عليه السّلام و قد هجروا مصحفه.

٢- ان ما تقدم بطرقهم المستفيضه صريح فى انهم جمعوه من الافواه و الالواح المتفرقه.

و الجواب:

امّا عن ايراده على السيد المرتضى- قدس سره- انّ نزول القرآن نجوما و تماميته بتمام عمره الشريف لا ينافى ما افاده السيد المرتضى بوجه، خصوصا بعد ملاحظه ما قدّمناه من ان القرآن كان من حين نزوله متّصفا بانه هى المعجزه الوحيده الخالده التى يتوقف اساس الدين، و اصل الشريعه على بقائها و وجودها بين النّاس، كما نزلت الى يوم القيامه.

و سيأتى البحث عن مصحف امير المؤمنين عليه السّلام و امتيازه عن المصحف المعروف و انه لا يتفاوت معه فى شى ء يرجع الى اصل القرآن و آياته اصلا، و ما نقله من ان

ابن مسعود و أبىّ ... لا يكون الاعتماد فيه على ضعاف الاخبار العامّيه، بل على الامر المعروف بين المسلمين

من وجود مصحف لكل واحد منهم، و ظهور كون جمعهم فى عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و عصره.

و امّا عن ايراده على البلخى: فان النقض بمسأله الخلافه على طبق عقيدته فاسد، خصوصا لو كان مستنده ما ينسبونه الى النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «لا تجتمع امتى على خطأ» كما هو واضح، و اختلاف المسألتين و تفاوتهما، و انحصار الاعجاز فى الكتاب ممّا لا ريب فيه، و انّ المراد من الجمع و التأليف الذى فوض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم امره الى من فوض اليه جميع اموره، ان كان الجمع بنحو يرجع الى ترتيب الآيات و السّور بحيث لم يكن فى عهده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مواقع الآيات مبينه، و لا مواضعها مشخّصه، فنحن نمنع ذلك حتى يحتاج النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الى التفويض الى علىّ عليه السّلام، و ان كان المراد الجمع فى محل واحد، كقرطاس و مصحف فهذا لا ينافى ما ذكره البلخى بوجه، و لا يرجع الى عدم كون القرآن مرتّبا فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

الجهه الرابعه: مخالفتها لضروره تواتر القرآن:

ان هذه الروايات الداله على ان القرآن قد جمع بيد الخلفاء و فى زمنهم، و ان الاستناد فى ذلك كان منحصرا بشهاده شاهدين، او شاهد واحد اذا كان معادلا لشخصين: مخالفه لما قدّمناه- سابقا- من ثبوت الاجماع، بل الضروره على ان طريق ثبوت القرآن منحصر بالتواتر، و انه فرق بينه و بين الخبر الحاكى لقول المعصوم عليه السّلام المشتمل على حكم من الاحكام الشرعيّه.

و مع هذه المخالفه كيف يمكن الاخذ بها و الالتزام بمضمونها، و

تفسير الشهادتين بالحفظ و الكتابه- كما عن بعضهم- مع انّه مخالف للظاهر، و لنفس تلك الرّوايات: لا- يجدى فى رفع الاشكال، و ان القرآن لا يثبت بغير طريق التواتر.

الجهه الخامسه: استلزامها للقول بالتحريف:

ان الاستناد الى هذه الروايات لعدم تحقق الجمع فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و بيد

مدخل التفسير، ص: ۲۶۲

المعصوم، و استكشاف وجود النقص فى القرآن من هذا الطريق لا- ينطبق على المدّعى بل اللازم على المستدل ان يقول بالتحريف من جهه الزياده ايضا، و ذلك لقضاء العاده بان المستند- و هى شهاده الشاهدين- لا يكون مطابقا للواقع دائما، ضروره ان الالتزام بكونها كذلك، و دعوى حصول القطع بان كل ما شهد به شاهدان، او من بحكمهما، على انه من القرآن مطابق للواقع فى غايه البعد، بل الظاهر هو العلم الاجمالى بتحقق الكذب فى البعض، خصوصا مع ثبوت الدواعى من الكفار و المنافقين على تخريب الدين، و السّعى فى اضمحلاله و انهدام بنائه، و حينئذ فيعلم- اجمالا- بوجود الزياده فى القرآن كالنقيصه.

و دعوى: ان الآيه بمرتبتها الواقعه فوق مراتب الكلام البشرى فيها قرينه على كونها من القرآن، و عدم كونها كلام البشر.

مدفوعه: بانه على ذلك لا تكون شهاده الشاهدين مصدقه للآيه، و كونها من كلام اللّه، بل كانت الآيه مصدّقه لها، و لكونها شهاده مطابقه للواقع، و عليه فلا حاجه الى الشهاده اصلا، و هو خلاف مفاد الرّوايات المتقدّمه.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا- بطوله و تفصيله- بطلان هذه الروايات، و عدم امكان الاخذ بمضمونها، و انه لا محيص عن الالتزام بكون الجمع و التأليف الراجع الى تميز الآيات بعضهما عن بعض، و تبين كون الآيه الفلانيه جزء من السّوره الفلانيه،

بل و موقعها من تلك السوره، و انّها هى الآيه الثانيه منها- مثلا- او الثالثه او الرابعه و هكذا، و كذا تميز السّور بعضها عن بعض واقعا فى عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و عصره بامره و اخباره، غايه الامر تفرقها و تشتتها من جهه الاشياء المكتوبه عليها، و المنقوشه فيها كالعسيب و اللخاف و مثلهما.

نعم لا ينبغى انكار ارتباط جهه من القرآن بأبى بكر و كذا بعثمان:

امّا ارتباطه بأبى بكر: فهو انه قد جمع تلك المتفرقات التى كان شأنها مبتيّا من جميع الجهات، و كانت خاليه من نقاط الابهام و الاجمال بتمام المعنى فى قرطاس

مدخل التفسير، ص: ۲۶۳

او مصحف الذى هو بمعنى القرطاس، او قطع الجلد المدبوغ، و قد وقع التصريح فى بعض الروايات المتقدمه بان أبا بكر هو اوّل من جمع القرآن بين اللّوحين، و قد عرفت تصريح الحارث المحاسبى بذلك، و ان جمع ابى بكر بمنزله خيط ربط الاوراق المتفرقه الموجوده فى بيت النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لا يبعد الالتزام بما فى بعض تلك الروايات من كون المصحف الذى جمع ابو بكر فيه القرآن هو الذى كان عنده زمن حياته، و كان بعده باختيار عمر، و انتقل منه الى حفصه بنته زوج النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و ممّا ذكرنا ظهر انّ الاشكال و الاشتباه انّما نشأ من الخلط، و عدم تبين مفهوم كلمه «الجمع» الواقعه فى الرّوايات، و تخيّل كون المراد من هذه الكلمه هو الذى يكون محلّ البحث فى المقام، و موردا للنقض و الابرام، و لا بدّ من التوضيح و ان كان المتأمل قد ظهر له الفرق

مما ذكرنا فنقول:

أمّا الجمع الـذى هو محلّ البحث فى المقام هو الجمع بمعنى التأليف و التركيب و جعل كل آيه فى السوره التى هى جزء لها، و فى موضعها من تلك السّوره، و الجمع بهذا المعنى لا يكون الّا وظيفه النبى- بما هو نبىّ- و لم يتحقّق الّا منه، و لا معنى لصدوره من غيره، حتّى فى عصره و زمن حيـاته، و منه يظهر انّ الرّوايـات الـداله على تحقق الجمع من اشـخاص معينين فى زمن النبى لا يكون المراد بهـا هـذا المعنى، فـإنّ مثـل ابىّ بن كعب لا يقـدر على ذلك، و ان كان فى حياه النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم ضروره انّه من شئون القرآن و ما به تقوم حقيقته، و لا طريق له الّا الوحى.

و امّا الجمع الوارد فى الرّوايات المتقـدمه، اعم من الرّوايات الداله على عدم تحققه فى زمن النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم و الروايـات الـداله على تحقّقه فى زمنه من ناحيه الاشـخاص فالمراد به هو جمع المتفرقات و المتشـتّتات من جهه الاشـياء المكتوبه عليهـا، و المنقوشه فيها، غايه الامر انّ الجمع فى زمن النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم كان بمعنى القـدره على تحصـيل القرآن باجمعه، و حصوله له كذلك.

و بعباره اخرى كان عنده جميع القرآن فى الاشياء المتفرقه، و الجمع بعد

مدخل التفسير، ص: ٢۶۴

حياته بمعنى جمعه فى اللوحين و القرطاس و المصحف.

فقـد ظهر ان الجمع- بمعنـاه الـذى هو محل الكلام- بعيـد عن مفاد جميع الروايات بمراحل، و ان المتّصف به لا يكون غير النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بوجه، فالرّوايات و كذا التواريخ الداله على تحقق الجمع

من اشخاص فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اجنبى عن المقام بالمقدار الذى تكون الروايات التى هى مورد لاستدلال القائل بالتحريف كذلك، و عدم الالتفات الى ذلك صار موجبا للخلط و الاشتباه و الانحراف عن مسير الحقيقه كما عرفت.

و امّا ارتباطه بعثمان الّذى اشتهر اضافه القرآن و انتسابه اليه، و اشتهر عنه حرق مصاحف غيره، حتى سمّى بحرّاق المصاحف، و انتقد عليه من هذه الجهه- فليس لامر يرجع الى الجمع و التأليف بالمعنى الذى ذكرنا من تميز الآيات و السّور و تبين بعض كل واحده منهما عن البعض الآخر، بل الظاهر- كما دل عليه بعض الروايات المتقدمه- ان ارتباطه بعثمان انّما هو من جهه انه جمع المسلمين على قراءه واحده، بعد تحقق اختلاف القراءه بينهم، من جهه اختلاف القبائل و الامكنه فى اللحن و التعبير.

قال الحارث المحاسبى: «المشهور عند النّاس ان جامع القرآن عثمان، و ليس كذلك، انّما حمل عثمان الناس على القراءه بوجه واحد، على اختيار وقع بينه و بين من شهده من المهاجرين و الانصار، لما خشى الفتنه عند اختلاف اهل العراق و الشام فى حروف القراءات، فامّا قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعه التى انزل بها القرآن».

نعم يقع الكلام فى ان القراءه الواحده التى جمع عثمان المسلمين عليها ما ذا؟

و انه اعتمد فى ذلك على ايّ شى ء؟.

يمكن ان يقال: ان تلك القراءه هى الواحده المتعارفه بين المسلمين، التى اخذوها بالتواتر عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لما عرفت فى مبحث تواتر القراءات من ان

مدخل التفسير، ص: ۲۶۵

استناد جميع القراءات الى النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

امر موهوم فاسد، و ان احاديث نزول القرآن على سبعه احرف- على فرض صحتها و جواز الالتزام بها- لا ارتباط لها بباب القراءات السبعه بوجه.

و قد ذكر على بن محمّد الطاوس العلوى الفاطمى فى محكى كتاب «سعد السعود» نقلا عن كتاب ابى جعفر محمّد بن منصور، و روايه محمّد بن زيد بن مروان فى اختلاف المصاحف: «ان القرآن جمعه على عهد ابى بكر زيد بن ثابت، و خالفه فى ذلك أبيّ و عبد اللّه بن مسعود، و سالم مولى ابى حذيفه، ثم عاد عثمان فجمع المصحف برأى مولانا على بن أبى طالب عليه السّلام و اخذ عثمان مصحف أبيّ، و عبد اللّه بن مسعود، و سالم مولى ابى حذيفه فغسلها، و كتب عثمان مصحفا لنفسه، و مصحفا لاهل المدينه، و مصحفا لاهل مكّه، و مصحفا لاهل الكوفه، و مصحفا لاهل البصره، و مصحفا لاهل الشام».

و قال الشيخ ابو عبد اللّه الزنجانى- بعد نقل هذه العباره-: «ان مصحف الشام رآه ابن فضل اللّه العمرى فى اواسط القرن الثامن الهجرى يقول فى وصف مسجد دمشق: و الى جانبه الّا يسر المصحف العثمانى بخط امير المؤمنين عثمان بن عفان.

و يظنّ قويّا ان هذا المصحف هو الذى كان موجودا فى دار الكتب فى لنين غراد، و انتقل الآن الى انگلترا، و رأيت فى شهر ذى الحجه سنه ۱۳۵۳ الهجريّه فى دار الكتب العلويّه فى النجف مصحفا بالخط الكوفى كتب على آخره: كتبه على بن أبى طالب فى سنه اربعين من الهجره، و لتشابه ابى و ابو فى رسم الخط الكوفى قد يظنّ من لا خبره له انه كتب على بن ابو طالب بالواو».

هذا و لكن الاستناد الى رأى مولانا على

بن أبى طالب عليه السّلام بعيد خصوصا مع ملاحظه وجود مصحف له عليه السّلام لا يحتاج معه الى شخص آخر أو شى ء آخر، الّا ان يكون الاستناد الى الرأى دون المصحف، لاجل كون مصحفه زائدا على القرآن و آياته كما سيظهر، فلعلّه عليه السّلام لم يرض ان يجعله باختيارهم لعدم صلاحيتهم

لملاحظته و النظر فيه، كما يساعده الاعتبار.

و قد تحصّل من جميع ما ذكرنا: ان لفظ «الجمع» الذى يستعمل فى مسأله جمع القرآن يكون له اربعه معان، و قد وقع بينها الخلط، و لاجله تحقّق الانحراف الذى ادّى الى الالتزام بالتحريف، الذى يوجب تزلزل الدين، و ضعف المسلمين، كما عرفت فى اوّل المبحث، و هذه المعانى الاربعه عباره عن:

۱- الجمع بمعنى التأليف و التركيب و جعل كل آيه فى السوره التى هى جزء لها و فى موضعها من تلك السوره و كونها آيه ثانيه له- مثلا- او ثالثه او رابعه و هكذا، و الجمع بهذا المعنى هو محلّ البحث و الكلام و قد عرفت ان الجامع بهذا المعنى لا يكون الّا النبىّ بما انه نبىّ. و بعباره اخرى لا طريق له الّا الوحى و لا يصلح اسناده الى غير النبىّ بوجه. و سيأتى له مزيد توضيح فى الجواب عن الشبهه الثالثه للقائل بالتحريف فانتظر.

۲- الجمع بمعنى تحصيل القرآن باجمعه من الاشياء المتفرقه المكتوب عليها و مرجعه الى كون الجامع واجدا لجميع القرآن من اوله الى آخره و هذا هو الجمع المتحقّق فى عصر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و المنسوب الى غيره من الاشخاص المعدودين، و ربما يراد من الجمع بهذا المعنى جمع القرآن بجميع شئونه من التأويل و

التفسير و شأن النزول و غيره، و هو المراد من الجمع الذى تدل الروايات الكثيره الآتيه على اختصاصه بمولانا امير المؤمنين- عليه افضل صلوات المصلين-.

٣- الجمع بمعنى جمع المتفرقات و كتابتها فى شى ء واحد كالقرطاس و المصحف بناء على مغايرته للقرطاس، و هذا هو الجمع المنسوب الى ابى بكر، و يدل بعض الروايات المتقدمه على نسبته الى عمر بن الخطّاب.

۴- الجمع بمعنى جمع المسلمين على قراءه واحده من القراءات المختلفه التى نشأت من اختلاف السنه القبائل و الاماكن، و هذا هو المراد من الجمع المنسوب الى عثمان كما عرفت آنفا.

مدخل التفسير، ص: ۲۶۷

و عدم الخلط بين هذه المعانى يرشد الباحث و يهديه الى الحقّ و يبعّده عن الانحراف المؤدّى الى التحريف و ما رأيت أحدا يسبقنى الى البحث فى مسأله جمع القرآن بهذه الكيفيّه فافهم و اغتنم.

مدخل التفسير، ص: ۲۶۸

الشبهه الثالثه

اشاره

ان للقائل بالتحريف أن يورد هذه الشبهه ايضا، و هى: انّ عليّا عليه السّلام كان له مصحف غير المصحف الموجود، و قد اتى به القوم فلم يقبلوا منه، و قد صحّ اشتمال قرآنه على زيادات ليست فى القرآن الموجود، و لاجله لم يقع موردا لقبول القوم، و يترتب على ذلك نقص القرآن الموجود عن مصحف امير المؤمنين عليه السّلام، و هذا هو التحريف الّذى يدّعيه القائل به، و الروايات الوارده فى هذا الباب كثيره: منها:

١- ما فى روايه احتجاج علىّ عليه السّلام على جماعه من المهاجرين و الانصار من انه قال: «يا طلحه ان كل آيه انزلها اللّه تعالى على محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عندى باملاء رسول اللّه و خطّ يدى، و تأويل كل آيه انزلها اللّه تعالى على

محمّـد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كل حلال او حرام، او حدّ او حكم، او شى ء تحتاج اليه الامّه الى يوم القيامه، فهو عندى مكتوب باملاء رسول اللّه و خط يدى، حتى ارش الخدش.

۲- ما فى احتجاجه عليه السّلام على الزنديق من انّه اتى بالكتاب كملا مشتملا على التأويل و التنزيل، و المحكم و المتشابه، و الناسخ و المنسوخ لم يسقط منه حرف الف و لا لام فلم يقبلوا ذلك.

۳- ما رواه فى الكافى باسناده عن جابر عن ابى جعفر عليه السّلام قال: ما يستطيع أحد أن يدّعى ان عنده جميع القرآن كلّه ظاهره و باطنه غير الاوصياء.

۴- ما رواه فيه ايضا باسناده عن جابر، قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول:

ما ادّعى أحد من النّاس انّه جمع القرآن كلّه كما انزل الّا كذّاب، و ما جمعه و حفظه كما نزله اللّه تعالى الّا على بن أبى طالب، و الائمّه من بعده عليهم السّلام.

۵- قوله عليه السّلام فى خبر عبد خير: اقسمت ان لا ادع ردائى عن ظهرى حتى اجمع ما بين اللّوحين، فما وضعت ردائى حتى جمعت القرآن.

مدخل التفسير، ص: ۲۶۹

۶- قوله عليه السّلام فى خبر ابن الفريس: رأيت كتاب اللّه يزاد فيه فحدثت نفسى ان لا البس ردائى للصلاه حتى اجمعه.

۷- قوله عليه السّلام فى روايه ابن شهرآشوب بعد ما جمع القرآن و جاء اليهم، و وضع الكتاب بينهم ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «انى مخلف فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلّوا كتاب اللّه و عترتى اهل بيتى و هذا الكتاب و انا العتره».

۸- غير ذلک من الروايات الكثيره الوارده فى هذا

الباب الداله على اختصاصه عليه السّلام بمصحف مخصوص كان مغايرا للمصاحف الاخرى، و حيث انّ عليّا عليه السّلام مع الحقّ و الحقّ معه، فاللازم الالتزام بوقوع التحريف فى القرآن الموجود لا محاله و هو المدّعى.

و الجواب:

ان مغايره مصحفه لتلك المصاحف من حيث ترتيب السّور فالظاهر انّها مورد للاطمينان، لو لم تكن مقطوعا بها.

و قد ذكر السيوطى فى «الاتقان» ان ترتيبه على نحو النزول كان اوّله اقرأ ثمّ المدثر، ثم المزمّل، ثمّ تبّت، ثم الكوثر، و هكذا الى آخر المكّى و المدنى.

و حكى عن ابن سيرين فى جمعه عليه السّلام انه قال: بلغنى انه كتبه على تنزيله و لو اصيب ذلك الكتاب لوجد فيه علم كثير، و المحكى عن فهرست ابن النديم ترتيب آخر غير ترتيب النّزول.

و بالجمله: فالمغايره من حيث ترتيب السّور ممّا لا يقدح اصلا، لعدم ثبوت كون ترتيب السّور توقيفيّا اوّلا، و عدم كون المخالفه فى الترتيب- على فرض التوقيفيّه- بقادحه ثانيا.

امّا عدم ثبوت كون ترتيب السّور توقيفيّا فهو الذى ذهب اليه جمهورهم و زعموا ان الموجود انّما هو باجتهاد من الصّحابه، و ان خالف فيه بعضهم كالزركشى و الكرمانى و بعض آخر.

مدخل التفسير، ص: ٢٧٠

قال البغوى فى شرح السنّه على ما حكى عنه فى الاتقان: «الصّحابه جمعوا بين الدّفتين القرآن الذى انزله اللّه على رسوله من غير ان زادوا او نقصوا منه شيئا خوف ذهاب بعضه بذهاب حفظته فكتبوه كما سمعوا من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من غير ان قدّموا شيئا او أخّروه، او وضعوا له ترتيبا لم يأخذوه من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه

و آله و سلّم يلقن اصحابه و يعلّمهم ما نزل عليه من القرآن على الترتيب الذى هو الآن فى مصاحفنا بتوقيف جبريل ايّاه على ذلك، و اعلامه عند نزول كل آيه ان هذه الآيه تكتب عقب آيه كذا فى سوره كذا، فثبت ان سعى الصّحابه كان فى جمعه فى موضع واحد لا فى ترتيبه، فان القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ على هذا الترتيب انزله اللّه جمله الى السماء الدّنيا ثم كان ينزله مفرّقا عند الحاجه، و ترتيب النزول غير ترتيب التلاوه».

و عن ابن الحصار انه قال: «ترتيب السّور و وضع الآيات مواضعها انما كان بالوحى، كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقول: ضعوا آيه كذا فى موضع كذا، و قد حصل اليقين من النقل المتواتر بهذا الترتيب من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و انّما اجمع الصّحابه على وضعه هكذا فى المصحف».

و بالجمله فهذه مسأله خلافيه، و ان كان التعبير ب «الكتاب» الظاهر فى النظم و الترتيب من جميع الجهات، فى عصر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و عهده، و انقسام السّور بالاقسام الاربعه: الطوال، و المئون، و المثانى، و المفصّل، فى عصره ايضا كما عرفت سابقا، و بعض الامور الأخر كالتعبير عن السوره الاولى ب «فاتحه الكتاب» ربما يؤيّد كون الترتيب ايضا بتوقيف من الرسول، و بامر من جبرئيل، و لعلّه لذلك لم يكتب ابن مسعود- على ما نسب اليه- فى مصحفه المعوذتين و كان يقول: انهما ليستا من القرآن و انّما نزل بهما جبرئيل تعويذا للحسنين عليه السّلام، و ذلك لما رآه من وقوعهما فى آخر القرآن فزعم انهما لا تكونان منه،

و ان كان بطلان هذا الزعم لا يحتاج الى اقامه الدليل بعد افتقار ثبوت القرآن الى التواتر و وجوده فى السورتين

مدخل التفسير، ص: ٢٧١

ايضا- كما مرّ سابقا-.

و امّا عـدم كون المخالفه فى الترتيب بقادحه فواضـح، ضـروره ان النزاع ليس فى الاختلاف فى ترتيب السّور بوجه، بل فى كون القرآن الموجود ناقصا عن مصحف على عليه السّلام فى مقدار مما نزل بعنوان القرآن.

و امّـا ترتيب الآيـات فقـد عرفت انه كـان بتوقيف من الرسول و بامر من جبرئيل و يؤيـده التعبير ب «السّوره» التى معناها مجموعه آيات متعدده مترتبه مشـتمله على غرض واحد او اغراض متعدده مرتبطه، فى نفس الكتاب العزيز فى مواضع متكثره سيّما الآيات الواقعه فى مقـام التحـدّى، و كـذا فى لسـان النبى الاـكرم صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم و الاحكـام المترتبه على السّوره كوجوب قراءتها فى الصلاه الفريضه بعد حكايه الفاتحه او استحبابها و مثل ذلک لا يلائم مع تفرّق الآيات و عدم وضوح كون كل واحده منها جزء من اجزاء السوره التى هى جزء لها كما لا يخفى.

نعم ذكر بعض الاعلام فى تفسـيره المعروف ب «الميزان»: ان وقوع بعض الآيات القرآنيّه التى نزلت متفرّقه موقعها الّـذى هى فيه الآن، لم يخل عن مـداخله من الصّـحابه بالاجتهاد، و ان روايه عثمان بن ابى العاص عن النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم: اتانى جبريل فامرنى ان اضع هـذه الآيه بهـذا الموضع من السّوره: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَـدْلِ وَ الْإِحْسانِ ...» لا تـدلّ على ازيد من فعله صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى بعض الآيات فى الجمله لا بالجمله.

و استدل على ذلک بالروايات المستفيضه الوارده من طرق الشيعه و

اهل السنّه ان النبى و المؤمنين انّما كانوا يعلمون تمام السّوره بنزول البسمله كما رواه ابو داود و الحاكم و البيهقى و البزاز من طريق سعيد بن جبير- على ما فى «الاتقان».

عن ابن عباس قال كان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا يعرف فصل السّوره حتى تنزل عليه بسم اللّه الرحمن الرحيم، و زاد البزاز: فاذا نزلت عرف ان السوره قد ختمت و استقبلت او ابتدأت سوره اخرى، و غير ذلك من الرّوايات الوارده من طرقهم و طرقنا عن الباقر عليه السّلام و هى صريحه فى دلالتها على ان الآيات كانت مرتّبه عند النبىّ بحسب

مدخل التفسير، ص: ۲۷۲

ترتيب النّزول فكانت المكيّات فى السور المكيّه و المدنيات فى سور مدنيّه الّا ان تفرض سوره نزل بعضها بمكه و بعضها بالمدينه، و لا يتحقّق هذا الفرض الّا فى سوره واحده، و لازم ذلك ان يكون ما نشاهده من اختلاف مواضع الآيات مستندا الى اجتهاد من الصّحابه» انتهى ملخّص موضع الحاجه من كلامه ادام اللّه ايامه.

و يرد عليه: ان روايه عثمان بن ابى العاص و ان كان بظاهرها لا يدلّ على العموم و الشمول الّا انه يستفاد منها ذلك بعد ملاحظه انّه لا خصوصيه لموردها خصوصا بعد ما ذكرنا من الجهات التى ترجع الى كون الآيات مرتّبه فى عهده و بيده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و الروايات الدّاله على ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و المؤمنين انّما كانوا يعلمون تمام السّوره بنزول البسمله لا تنافى صدور الامر احيانا بوضع آيه كذا فى السوره الفلانيّه فان كون العلم بتمام السّوره متوقفا على نزول البسمله لا دلاله فيه على

عدم امکان وضع آیه فیها بامر من جبرئیل اصلا.

و یؤیّده انه لو کان ترتیب النزول معلوما عند الصحابه- کما هو المفروض- لکان الاعتبار یساعد علی کون الترتیب بهذه الکیفیه و لا مجال- علی هذا التقدیر- لا دخال الآیه المدنیّه فی السور المکیّه او بالعکس بمجرد الظّن بالتلاؤم و التناسب بین المطالب فان مجرّد ذلک لا یقاوم الترتیب من حیث النزول الذی هو الاساس فی هذا الباب، و حینئذ یستکشف من عدم رعایه هذه الجهه کون الترتیب و تشکیل السور من الآیات التی هی جزء لها لم یکن مستندا الی اجتهاد و استنباط و نظر و تفکر اصلا.

و بالجمله: ما تقدّم من الادله المثبته لکون القرآن مجموعا فی عهد النبی و بیده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و مرتّبا مؤلّفا فی زمنه ان لم یکن مثبتا لکون ترتیب السّور ایضا بامره و نظره فلا اقلّ من اثباتها لکون ترتیب الآیات و تشکیل السور کذلک ضروره ان له المدخلیه الکامله فی ترتب غرض الکتاب و حصول الغایه المقصوده لانّ المطالب المتفرقه المتشتّته لا تفی بتحقّق الغرض، فالدلیل علی ترتیب الآیات هو الدلیل

مدخل التفسیر، ص: ۲۷۳

المتقدم علی تحقّق الجمع فی عهد النبی و بیده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

هذا کله فیما یتعلّق بمغایره مصحف علی علیه السّلام مع سائر المصاحف من جهه الترتیب بین السّور، نعم لا ینبغی الارتیاب فی عدم اختصاص المغایره بهذا المقدار بل الظاهر ثبوت المغایره ایضا من حیث اشتماله علی اضافات و زوائد لا تکون فیها اصلا.

لکن الظاهر ان تلک الاضافات و الزّوائد لا تکون جزء للقرآن، و اطلاق «التنزیل» علیها لا یدلّ علی کونها من القرآن لعدم اختصاص

هذا الوصف بالقرآن و كان المعمول نزول بعض الامور بعنوان التوضيح و التفسير للقرآن و كان بعض الكتّاب يكتبه مع القرآن من دون علامه، لكونهم آمنين من الالتباس، و لاجله حكى ان ابن مسعود قرأ و اثبت فى مصحفه: «ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فى موسم الحج».

و حكى عن ابن الجزرى انه قال: ربما يدخلون التفسير فى القراءات، ايضاحا و بيانا لانهم محققون لما تلقّوه عن النبىّ قرآنا فهم آمنون من الالتباس، و ربما كان بعضهم يكتبه معه.

و حينئذ فالظاهر ان الاضافات الواقعه فى مصحف علىّ عليه السّلام كانت من هذا القبيل و ان امتيازه انّما هو من جهه اشتماله على جميع ما نزل بهذا العنوان من دون ان يشذّ عنه شى ء، و هذا بخلاف سائر المصاحف، و يؤيّده التأمل فى بعض الروايات المتقدّمه الوارده فى هذا الشأن الدالّ على ان التنزيل و التأويل و المحكم و المتشابه و الناسخ و المنسوخ كلّها كان عند على عليه السّلام فاين الدلاله على اشتماله على مقدار مما نزل بعنوان القرآن و لا يكون موجودا فى المصحف الفعلى كما هو واضح.

مدخل التفسير، ص: ۲۷۴

الشبهه الرابعه

اشاره

الروايات الكثيره الوارده فى هذا الباب و ادّعى تواترها، و هى و ان كان اكثرها ضعيفا من حيث السّند لاجل اشتماله على احمد بن محمّد السيّارى الذى اتفق على فساد مذهبه و اتّصافه بالوضع و الجعل، او على علىّ بن احمد الكوفى الذى حكى عن علماء الرّجال فى حقّه انه فاسد المذهب و انّه كذّاب، الّا ان دعوى التواتر الاجمالى فيها الذى مرجعه الى العلم الاجمالى بصدور بعضها لا تنبغى المناقشه فيها، و لكن لا بد من ملاحظتها ليظهر حالها

من حيث الدلاله على القول بالتحريف و انطباقها على مدّعى القائل به، فنقول: هذه الروايات على طوائف مختلفه:

الطائفه الاولى:

اشاره

ما تدلّ على وقوع التحريف بعنوانه او التغيير و التبديل و ما يشابهها من العناوين و هى كثيره:

۱- ما رواه الشيخ الكشى فى اوّل رجاله- على ما حكى عنه- عن حمدويه و إبراهيم ابنى نصير قالا حدثنا محمّد بن إسماعيل الرّازى قال حدثنى على بن حبيب المدائنى عن علىّ بن سويد السّائى قال: كتب الىّ ابو الحسن الاوّل عليه السّلام و هو فى السّجن: و امّا ما ذكرت يا علىّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانّك ان تعدّيتهم اخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللّه و رسوله و خانوا اماناتهم، انّهم ائتمنوا على كتاب اللّه عزّ و جلّ فحرّفوه و بدّلوه فعليهم لعنه اللّه و لعنه رسوله و لعنه ملائكته و لعنه آبائى الكرام البرره و لعنتى و لعنه شيعتى الى يوم القيامه.

۲- ما عن على بن إبراهيم القمى عن ابيه عن صفوان بن يحيى عن ابى الجارود عن عمران بن هيثم عن مالك بن حمزه عن ابى ذرّ قال: لما نزلت هذه الآيه: «يَوْمَ

تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ» قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: ترد علىّ امتى يوم القيامه على خمس رايات، فرايه مع عجل هذه الامّه فاسألهم ما فعلتم بالثقلين من بعدى؟

فيقولون: امّا الاكبر فحرّفناه و نبذناه وراء ظهورنا، و امّا الاصغر فعاديناه و ابغضناه و ظلمناه فاقول: ردّوا الى النّار ظماء مظمئين مسوده وجوهكم.

ثم ترد علىّ رايه فرعون هذه الامّه فاقول لهم ما فعلتم بالثقلين من بعدى فيقولون: امّا الاكبر

فحرّفناه و مزّقناه و خالفناه، و امّا الاصغر فعادیناه و قاتلناه فاقول لهم ردّوا الی النار ظماء مظمئین مسوده وجوهکم.

ثم ترد علیّ رایه مع سامریّ هـذه الامّه فاقول لهم ما فعلتم بالثقلین من بعـدی فیقولون: امّا الاکبر فعصـیناه و ترکناه و امّا الاصـغر فخذلناه و ضیعناه و صنعنا به کل قبیح فاقول: ردّوا الی النار ظماء مظمئین مسودّه وجوهکم.

ثم ترد علیّ رایه ذی الثـدیه مع اوّل الخوارج و آخرهم فاسألهم ما فعلتم بالثقلین من بعـدی فیقولون: امّا الاکبر فمزّقناه و برئنا منه و امّا الاصغر فقاتلناه و قتلناه فاقول لهم: ردّوا الی النار ظماء مظمئین مسوده وجوهکم.

ثم ترد علیّ رایه مع امـام المتقین و سـید الوصـیّین و قائـد الغرّ المحجلین و وصـی رسـول رب العـالمین فـاقول لهم: مـا ذا فعلتم بـالثقلین من بعـدی فیقولون: امّا الاکبر فاتبعناه و امّا الاصـغر فاحببناه و والیناه و اردناه و نصـرناه حتی اهریقت فیهم دماؤنا فاقول لهم: ردّوا الی الجنّه رِوی مرویین مبیضه وجوهکم ثم تلا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «یوم تبیض وجوه الآیه».

۳- مـا رواه سـعد بن عبـد اللّه القمی فی محکی بصـائره علی مـا نقله عنه الشـیخ حسن بن سـلیمان الحلّی فی محکی منتخبه عن القاسم بن محمّد الاصـفهانی عن سـلیمان ابن داود المنقری عن یحیی بن آدم عن شریک بن عبد اللّه عن جابر بن یزید الجعفی عن ابی جعفر علیه السّلام قال: دعا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بمنی فقال: یا ایها الناس انی تارک فیکم الثقلین اما ان تمسّکتم بهما لن تضلّوا کتاب اللّه و عترتی، و الکعبه البیت

مدخل التفسیر، ص: ۲۷۶

الحرام ثم قال

ابو جعفر علیه السّلام: امّا کتاب اللّه فحرّفوا و امّا الکعبه فهدموا و امّا العتره فقتلوا، و کلّ ودائع اللّه قد نبذوا، و منها قد تبرّءوا.

۴- ما عن الصدوق فی الخصال باسناده عن جابر عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: یجی ء یوم القیامه ثلاثه یشکون: المصحف و المسجد و العتره، یقول المصحف: یا ربّ حرّفونی و مزّقونی، و یقول المسجد: یا ربّ عطّلونی و ضیّعونی، و تقول العتره:

یا ربّ قتلونا و طردونا و شردونا.

۵- ما رواه الشیخ جعفر بن محمّد بن قولویه فی محکی «کامل الزیاره» عن محمّد بن جعفر الرزّاز عن الحسین بن ابی الخطّاب عن ابن ابی نجران عن یزید بن إسحاق عن الحسن بن عطیّه عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: اذا دخلت الحائر فقل الی قوله علیه السّلام: اللّهم العن الذین بدّلوا دینک و کتابک و غیّروا سنّه نبیّک.

۶- ما رواه السید بن طاوس فی «مهج الدعوات» باسناده الی سعد بن عبد اللّه فی کتاب فضل الدّعاء عن ابی جعفر محمّد بن إسماعیل بن بزیع عن الرّضا علیه السّلام، و بکیر بن صالح عن سلیمان بن جعفر الجعفری عن الرّضا علیه السّلام قالا دخلنا علیه و هو فی سجده الشکر فاطال السجود ثم رفع رأسه فقلنا له اطلت السجود فقال:

من دعا فی سجده الشکر بهذا الدّعاء کان کالرّامی مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یوم بدر قالا قلنا فنکتبه قال اکتبا اذا انت سجدت سجده الشکر فقل اللّهم العن الذین بدلا دینک الی قوله علیه السّلام: و حرّفا کتابک.

۷- ما رواه ابن شهرآشوب فی محکی «المناقب» باسناده الی عبد اللّه بن محمّد

ابن سليمان بن عبد اللّه بن الحسن عن ابيه عن جدّه عن عبد اللّه فی خطبه ابی عبد اللّه علیه السّلام یوم عاشوراء و فیها: «فانّما انتم من طواغیت الامّه و شذاذ الاحزاب و نبذه الکتاب و نفثه الشیطان و عصبه الآثام و محرفو الکتاب الخطبه».

قال المحدث المعاصر- بعد نقل هذه الروایه-: «و نسبته علیه السّلام التحریف الیهم مع کونه من فعل اسلافهم کنسبه قتل الانبیاء الی الیهود المعاصرین لجده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

مدخل التفسیر، ص: ۲۷۷

فی القرآن العظیم لرضاهم جمیعا بما فعلوه و اقتفائهم بآثارهم، و اقتدائهم بسیرتهم».

۸- ما رواه السید بن طاوس فی «مصباح الزائر» و محمّد بن المشهدی فی مزاره- کما فی البحار- عن الائمّه علیهم السّلام فی زیاره جامعه طویله معروفه، و فیها فی ذکر ما حدث بعد النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «و عقت سلمانها و طردت مقدادها و نفت جندبها و فتقت بطن عمّارها، و حرّفت القرآن و بدّلت الاحکام».

مناقشه الطائفه الاولی

و الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفه: ان المراد بالتحریف و ما یشابهه من العناوین المذکوره فی هذه الطائفه لیس هو التحریف بالمعنی المتنازع فیه و هو تنقیص الکتاب و حذف بعض آیاته و کلماته بل المراد به- کما عرفت فی اوّل البحث فی معانی التحریف و اطلاقاته- هو حمل الآیات علی غیر معانیها و انکار فضائل اهل البیت و نصب العداوه لهم و قتالهم و هضم حقوقهم.

و الدلیل علی ذلک- مضافا الی ظهور الروایات بنفسها فی ان المراد بالتحریف غیر ما یدعیه القائل به، و الی ان عدم ظهوره فی ذلک یکفی لعدم صحه الاستدلال لقیام الاحتمال المنافی له- دلاله کثیر من

هـذه الروايات على اسـناد التّحريف الى جميع الناس الـذين لم يكونوا تابعين للعتره و قائلين بامامتهم و ولايتهم، مع ان التحريف الـذى هو محـلّ البحث انّمـا وقع- على تقـدير وقوعه- فى زمن الخلفـاء قبل امير المؤمنين عليه السّـلام لما مرّ سابقا من ان القائل بـالتحريف لاـ يـدّعى وقوعه بعـده الّا الشـاذ منهم، و حينئـذ يقع الكلام فى ان التحريف الواقع فى زمان مخصوص من اشـخاص معـدودين كيف يصحّ اسـناده الى جميع الناس غير الشـيعه، و الحكم بانّه اذا تعدّيت الشـيعه لاخذ معالم الدين اخذت دينك من المحرفين الـذين خانوا اللّه و رسوله، و كيف يصـح الخطاب اليهم- كما فى خطبته يوم عاشوراء- بانّكم محرّفو الكتاب، و كيف سكتوا فى مقابل هذا الكلام و لم يعترضوا عليه عليه السّلام.

و ما ذكره المحدث المعاصر وجها لصحه الاسناد من رضاهم جميعا بما فعله

مدخل التفسير، ص: ۲۷۸

اسـلافهم و اقتفائهم لآثارهم و اقتدائهم بسيرتهم واضح الفساد ضروره انه هل يرضى مسلم معتقد باساس الاسلام و ناظر بالكتاب العزيز بعنوان الوحى الالـهى و المعجزه الوحيـده الخالـده للنبوّه و الرّساله بان يقع فيه التحريف؟! و هل يقتـدى بسـيره المحرف و يقتفى اثره فى هـذه الجهه، و مجرد الاعتقـاد بخلافـه المحرّف لاـ يوجب الرّضا بعمله و الخضوع فى مقابل فعله، بل و هل يجتمع الاعتقاد بالخلافه مع الاعتقاد بانه المحرّف و المغيّر، بل و هل يرضـى القائل بخلافته باسناد التحريف و نسبته اليه فهذه كتبهم بين ايدينا تنادى باعلى الصوت و تصـرّح باعلى مراتب الصراحه بكذب هذه النسبه و نفى وقوع التحريف منه و من غيره، و مع ذلک هل يصحّ اسناد التحريف الى جميع القائلين بخلافته مستندا الى رضاهم بذلک.

سلّمنا وقوع

التحریف منه فهل تصحّ نسبه عمل قبیح صادر من امام قوم الی جمیع افراد ذلک القوم مع عدم اطّلاعهم علی وقوعه منه و عدم ارتکابهم ایاه و عدم رضاهم بذلک، و لعمری ان هذا من الوضوح بمکان، فلا محیص عن حمل التحریف الواقع فی هذه الرّوایات المسنده الی غیر الشیعه علی ما ذکرنا من حمل الآیات علی غیر معانیها، و انکار فضل اهل البیت و عدم الالتزام بامامتهم و الاقتداء بسیرتهم فلا مساس لهذه الطائفه من الرّوایات بمرام المستدلّ اصلا.

الطائفه الثانیه:

اشاره

الروایات التی تدلّ علی انه قد ذکر فی بعض آیات الکتاب اسم امیر المؤمنین علیه السّلام و الأئمه المعصومین من ولده علیه السّلام و هذه الطائفه ایضا کثیره:

۱- ما رواه فی الکافی باسناده عن محمّد بن الفضیل عن ابی الحسن علیه السّلام قال:

ولایه علی بن أبی طالب مکتوب فی جمیع صحف الانبیاء، و لن یبعث اللّه رسولا الّا بنبوّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ولایه وصیّه علیه السّلام.

۲- روایه سیف بن عمیره عن غیر واحد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انه قال: لو ترک القرآن کما انزل لالفینا فیه مسمّین کما سمّی من کان قبلنا.

مدخل التفسیر، ص: ۲۷۹

۳- ما رواه فی الکافی ایضا عن علی بن إبراهیم عن احمد بن محمّد البرقی عن ابیه عن محمّد بن سنان عن عمّار بن مروان عن منخل عن جابر عن ابی جعفر علیه السّلام قال: نزل جبرئیل بهذه الآیه علی محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هکذا: «و ان کنتم فی ریب ممّا نزلنا علی عبدنا فی علیّ فاتوا بسوره من مثله».

۴- ما رواه فیه ایضا عن احمد بن مهران

عن عبد العظيم الحسنی عن محمّد بن الفضل عن ابی جعفر علیه السّلام قال: نزل جبرئیل بهذه الآیه علی محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هکذا:

«فبدل الذین ظلموا آل محمّد حقهم قولا غیر الذی قیل لهم فانزلنا علی الذین ظلموا آل محمّد حقّهم رجزا من السماء بما کانوا یفسقون».

۵- ما رواه فیه ایضا عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد و علی بن إبراهیم عن ابیه جمیعا عن ابن محبوب عن ابن حمزه عن ابی یحیی عن الاصبغ بن نباته قال:

سمعت امیر المؤمنین علیه السّلام یقول: نزل القرآن اثلاثا: ثلث فینا و فی عدوّنا و ثلث سنن و امثال، و ثلث فرائض و احکام.

۶- روایه ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السّلام قال، نزل القرآن اربعه ارباع، ربع فینا و ربع فی عدوّنا و ربع سنن و امثال و ربع فرائض و احکام.

و منها غیر ذلک من الرّوایات الوارده بهذا المضمون.

مناقشه الطائفه الثانیه

و الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفه- مضافا الی عدم دلاله بعضها علی کون الاسم مذکورا فی الکتاب بالصّراحه فان اشتمال جمیع صحف الانبیاء و منها القرآن علی ولایه امیر المؤمنین- علیه افضل صلوات المصلین- کما فی الروایه الاولی لا دلاله فیه علی ذکر الاسم و التعرض له صریحا و هو غیر خفیّ، کما ان نزول القرآن ثلثه او ربعه فی الأئمه علیهم السّلام لیس معناه التعرض لاسامیهم المقدسه و التصریح بعناوینهم الشریفه بل المراد هو الاشتمال علی فضائلهم و مدائحهم بالعناوین التی هم اظهر مصادیقها و اکمل افرادها کما انّ اشتماله علی قدح اعدائهم لا یرجع الی ذکرهم

مدخل التفسیر، ص: ۲۸۰

باسمائهم بل الی ذکرهم بالعناوین التی لا تنطبق الّا علیهم

و لا يصدق على من سواهم- كما هو ظاهر- ان الظاهر ان المراد بالتنزيل و النّزول ليس هو التنزيل بعنوان القرآنيه بل بعنوان التفسير و التوضيح له لما مرّ فى ذكر مصحف امير المؤمنين عليه السّلام من ان اشتماله على جميع ما نزل، لا دلاله فيه على كونه قرآنا باجمعه بل كان امتيازه من بين سائر المصاحف لاجل اشتماله على جميع ما نزل بعنوان التفسير و التأويل من دون ان يشذّ عنه شى ء بخلاف سائر المصاحف.

و عليه فالظاهر ان اسمه المبارك و الاسامى الشريفه للأئمه من ولده- صلوات اللّه عليه و عليهم اجمعين- كان مذكورا فى مقام بيان المراد و الشرح و التوضيح لا بعنوان القرآنيه.

و يؤيّده- بل يدل عليه- انه لو كان اسمه مصرّحا به فى القرآن، و لا محاله يكون التصريح به مقرونا بمدحه و التعرض لولايته و خلافته لكان اللازم الاستدلال به فى مقام الاحتجاج على خلافته و ولايته من دون فرق بين ان يكون الاستدلال صادرا من نفسه الشريفه أو من غيره ممن يتولّاه و يعتقد بولايته، مع ان الاحتجاجات مضبوطه و ليس فى شى ء منها الاحتجاج بالكتاب بهذا النحو المشتمل على وقوع التصريح باسمه و خلافته كما يظهر لمن راجعها.

مضافا الى ان حديث «الغدير» و قصّيته الشريفه صريح فى ان النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انّما نصب عليّا عليه السّلام بامر اللّه بتلك الكيفيه المعروفه المشتمله على ان النبى انما كان له خوف من ذلك و وعده اللّه ان يعصمه من النّاس و اكدّه بانه ان لم يفعل ما بلغ رسالته، و لاجله جمع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الناس فى اليوم المعروف

فی وسط الطریق لاجل اظهار الولایه و تبلیغ الخلافه و تعیین الوصایه، و لو کان اسم علیّ علیه السّلام، مذکورا فی القرآن و لا محاله کان ذلک بعنوان الولایه و الاماره لما کان حاجه الی اصل النّصب و لما کان وجه لخوف الرّسول، و لما کان لمکث الناس و جمعهم فی وسط الطریق مع کثرتهم جدّا اثر اصلا.

مدخل التفسیر، ص: ۲۸۱

کلّ ذلک دلیل قطعی علی عدم کون موضوع الولایه معلوما عند المسلمین و عدم کون اماره علی علیه السّلام معروفه لدیهم لاجل عدم اشتمال القرآن علی ذلک- صریحا- و عدم التعرض لاسمه- قطعا- خصوصا مع ملاحظه ان قصه الغدیر انّما وقعت فی اواخر عمر النبیّ فی الرجوع عن حجه الوداع و فی ذلک الزمان قد نزلت عامّه القرآن و شاع بین المسلمین.

و بالجمله فنفس حدیث الغدیر- الذی لا مجال للخدشه فیه و هو المسلّم عند القائل بالتحریف ایضا- دلیل قطعی علی عدم اشتمال القرآن علی التصریح بالولایه لعلیّ علیه السّلام بحیث لم یکن معه حاجه الی النّصب کما هو واضح.

هذا مضافا الی دلاله الروایات المتواتره علی وجوب عرض الروایات المنسوبه الیهم علیهم السّلام المنقوله عنهم، علی الکتاب و السنّه و انّ ما خالف الکتاب یجب طرحه و انّهم لم یقولوا به و لم یصدر عنهم علیه السّلام و من الواضح:

اوّلا: ان المراد بالکتاب الذی یجب عرض الرّوایات علیه لیس هو الکتاب الّذی لم یکن بایدی النّاس بل کان عند اهله- علی فرض اختلافه مع القرآن الذی یکون بایدی الناس کما یقول به القائل بالتحریف- ضروره ان المأمور بالعرض علی الکتاب هو عموم النّاس و الکتاب الذی امروا بالعرض علیه هو الکتاب الذی یکون بایدیهم.

ثانیا:

ان اخبـار العرض على الكتـاب لا يختص موردهـا بخصوص الرّوايـات الوارده فى الاحكام الفرعيه العمليّه لانه- مضافا الى عـدم قرينته على الاختصاص- يـدل عليه ان القرآن لا دلاله له على كثير من هذه الاحكام فكيف يكون الغرض من هذه الاخبار- على كثرتها- عرض خصوص الروايات الوارده فى الفروع بل الظاهر العموم و حينئذ نقول:

ان هـذه الطـائفه من الرّوايـات الـداله على اشـتمال القرآن على ذكر اسـماء الأئمه عليهم السّلام مخالفه للكتاب فيجب طرحها و ضربها على الجدار.

مدخل التفسير، ص: ٢٨٢

مع ان عمدتها هى ما رواه فى الكافى عن جابر عن ابى جعفر عليه السّلام و فيها قرينه واضحه على كذبها و عدم صدقها فان ذكر علىّ عليه السّلام فى الآيه التى كانت بصدد اثبات النبوه و فى مقام التحدّى على الاتيان بمثل القرآن لا مناسبه له اصلا، ضروره ان الغرض منها اثبات اصل النبوه و السفاره و كون القرآن نازلا من عند اللّه غير قابل للريب فيه و ان البشر عاجز عن الاتيان بمثله فـاىّ تنـاسب بين هـذا الغرض و بين ذكر علىّ عليه السّلام و بعبـاره اخرى: الريب الّذى كـانوا فيه هو الريب بالاضافه الى جميع القرآن و تخيـل انه غير مرتبـط بالوحى الالهى لا الرّيب فى ما نزل فى علىّ، و التحـدّى المناسب انّما هو التحـدّى على الاتيان بما يماثل القرآن و لا ملائمه بين الريب فيما نزل فى علىّ و بين الاتيان بسوره مثل القرآن كما هو واضح.

و مع قطع النظر عن جميع الاجوبه المـذكوره و تسليم مـا استفاد المستدل من هـذه الطـائفه نقول انّهـا معارضه بروايه صحيحه صريحه فى خلافها و هى ما رواه فى الكافى عن ابى بصير قال سألت

أبـا عبـد اللّه علیه السّـلام عن قول اللّه تعـالی: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أَولِي الْأَمْرِ مِنْكَمْ» قال: فقال: نزلت فی علی بن أبی طـالب و الحسن و الحسـین علیهمـا السّـلام فقلت له: ان النّـاس یقولون فمـا له لم یسمّ علیّـا و اهـل بیته فی کتـاب اللّه؟ قـال علیه السّـلام: فقولوا لهم: ان رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم نزلت علیه الصّـلاه و لم یسم اللّه لهم ثلاثـا و لا اربعـا حتی کـان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو الذی فسّر لهم ذلک ... الحدیث.

فـانّه یسـتفاد منه مفروغیه عـدم اشـتمال القرآن علی اسم علی و الائمه من ولـده علیه السّـلام بین السائـل و الامـام و کان غرض السائل اسـتفهام العله و السؤال عن نکته عدم الاشتمال و عدم التسمیه، و علیه فهذه الروایه حاکمه علی الروایات المتقدّمه و مبینه للمراد منهـا و ان الغرض من الاشـتمال لیس هـو التصـریح بالاسم بعنـوان القرآنیه بـل بعنـوان التفسـیر و التأویـل، و لـو ابیت عن الحکومه و قلت بالمعـارضه یکفی ذلـک لسـقوط الاسـتدلال و ان لا یکون للتمسـک بهـذه الطـائفه مجال، فهل مع ذلک یبقی الشک و الاشکال.

مدخل التفسیر، ص: ۲۸۳

الطائفه الثالثه:

اشاره

الروایات الدالّه علی ذکر اسامی اشخاص اخر فی القرآن و ان المحرفین حذفوها و ابقوا من بینها اسم ابی لهب:

۱- ما فی محکّی غیبه النعمانی عن احمد بن هوذه عن النهاوندی عن عبد اللّه ابن حمّاد عن صباح المزنی عن الحرث بن المغیره عن اصبغ بن نباته قال سـمعت علیّا علیه السّلام یقول: کانّی بالعجم فساطیطهم فی مسجد الکوفه یعلمون الناس القرآن کما انزل قلت: یا امیر المؤمنین أو

ليس هو كما انزل؟ فقال: لا محى منه سبعون من قريش باسمائهم و اسماء آبائهم و ما ترك ابو لهب الّا للازراء على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لانّه عمّه.

۲- ما رواه الشيخ أبو عمر و الكشى فى محكّى رجاله فى ترجمه ابى الخطّاب عن ابى خلف بن حمّاد عن ابى محمّد الحسن بن طلحه عن ابن فضّال عن يونس بن يعقوب عن يريد العجلى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: انزل اللّه فى القرآن سبعه باسمائهم فمحت قريش سبعه و تركوا أبا لهب.

۳- ما رواه فى الكافى عن على بن محمّد عن بعض اصحابه عن احمد بن محمّد بن ابى نصر قال: دفع الىّ أبو الحسن عليه السّلام مصحفا و قال لا تنظر فيه ففتحته و قرأت فيه «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ» فوجدت فيها اسم سبعين من قريش باسمائهم و اسماء آبائهم قال فبعث الىّ ابو الحسن عليه السّلام: ابعث الىّ بالمصحف.

مناقشه الطائفه الثالثه

و الجواب عن هذه الطائفه- مضافا الى عدم تماميّه شى ء منها من حيث السّند لاجل الضعف أو الارسال، و الى ثبوت المعارضه و المنافاه بين انفسها، و لا يدفعها ما ذكره المحدث المعاصر من عدم حجيّه مفهوم العدد، و لعلّ الاقتصار على السبعه فى روايه بريد لعدم تحمل السّامع ازيد منها فانهم كانوا يكلّمون الناس على قدر عقولهم لوضوح بطلان الدفع، و الى مخالفتها للكتاب فيشملها الاخبار الداله على

مدخل التفسير، ص: ۲۸۴

العرض على الكتاب و ان ما خالفه باطل أو زخرف بالتقريب المتقدم فى الطائفه السّابقه- ان ملاحظه مضامينها تشهد بكذبها ضروره ان ترك ابى لهب لا مساس له بالنبى صلّى اللّه عليه

و آله و سلّم فان مجرد العمومه ما لم یکن اشتراک فی التوحید و النبوه لا یترتب علیها شی ء من التوقیر و الحرمه مضافا الی ان الروایه الاولی مشعره بانه کان المناسب محو اسم أبی لهب أیضا و لا یتوهّم فی الامام علیه السّلام مثل ذلک بوجه. و الرّوایه الثانیه صدرها مناقض لذیلها لان صدرها یدلّ علی انه انزل اللّه فی القرآن سبعه باسمائهم و الذیل یدل علی محو السبعه جمیعا و ترک أبی لهب فهو یدلّ علی کون المجموع ثمانیه و لیس قوله علیه السّلام: و ترکوا أبا لهب، بمنزله الاستثناء عن محو السبعه کما لا یخفی، و الروایه الثالثه لا دلاله فیها علی کون اسم سبعین من قریش بعنوان الجزئیه للقرآن مع ان تصریح الرّاوی بمخالفه نهی الامام عن النظر فیه یوجب سقوط روایته عن الاعتماد، کما ان الظاهر من الروایه ان دفع الامام المصحف الیه انّما هو لاجل ان یری فیه ما رأی و لا یجتمع ذلک مع النهی عن النظر فتدبّر، و کیف کان فالاعتماد علی هذه الطائفه مع ملاحظه ما ذکرنا لا یتحقّق من الطالب المنصف البعید عن التعصب و التابع للدلیل و البرهان.

الطائفه الرابعه:

اشاره

الروایات الدالّه علی انه قد غیّر بعض کلمات الکتاب العزیز بعد النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و وضع مکانه بعض آخر ففی الحقیقه تدل علی وقوع الزیاده و النقیصه معا: الزیاده من جهه الوضع و النقیصه من ناحیه الحذف.

۱- ما رواه علی بن إبراهیم القمیّ فی محکیّ تفسیره عن ابیه عن حمّاد عن حریز عن أبی عبد اللّه علیه السّلام انه قال: اهدنا الصراط المستقیم صراط من انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و

غیر الضالّین.

۲- ما عن العیّاشی عن هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفی آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِیمَ وَ آلَ عِمْرانَ» قال: هو آل إبراهیم

مدخل التفسیر، ص: ۲۸۵

و آل محمّد علی العالمین فوضعوا اسما مکان اسم.

۳- ما رواه حریز عن أبی عبد اللّه علیه السّلام انه قرأ: و لقد نصرکم اللّه ببدر و انتم ضعفاء، و ما کانوا أذلّه و رسول اللّه فیهم علیه و علی آله الصلاه و السّلام.

۴- ما رواه محمّد بن جمهور عن بعض اصحابنا قال تلوت بین یدی أبی عبد اللّه علیه السّلام هذه الآیه: «لَیْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْ ءٌ» فقال: بلی و شی ء و هل الامر کلّه الّا له صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لکنها نزلت: «لیس لک من الامر ان تبت علیهم أو تعذبهم فانهم ظالمون» و کیف لا یکون من الامر شی ء و اللّه عز و جل یقول: «ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و قال عز و جلّ: «مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّی فَما أَرْسَلْناکَ عَلَیْهِمْ حَفِیظاً إِنْ عَلَیْکَ إِلَّا الْبَلاغُ».

و منها غیر ذلک من الرّوایات الوارده الدالّه علی وقوع التغییر و حذف شی ء و وضع آخر مکانه.

مناقشه الطائفه الرابعه

و الجواب: عن الاستدلال بهذه الطائفه- مضافا الی اختلال سند اکثرها و الی مخالفتها للکتاب و شمول اخبار العرض علی الکتاب لها بالتقریب المتقدم فی الجواب عن الطائفه الثّانیه- انّها مخالفه للاجماع لانعقاده من المسلمین علی عدم وقوع التحریف بالزیاده فی القرآن بوجه و ان الکتاب الموجود کلّه قرآن من دون زیاده حرف فیه اصلا.

مضافا الی ان التغییر

فی مثل الآیه الواقعه فی الروایه الاولی لا یترتب علیه فائده لأنّ الآیه الاصلیه- علی هذا الفرض- لا تکون منافیه لغرض المحرف و لا موجبه للایراد علی الکتاب من الجهات الادبیه و غیرها من الجهات و لا سببا لتنقیص مقام النبی و علیه فیقع السؤال عن وجه التحریف و علّه التغییر مع عدم ترتب فائده علیه اصلا کما لا یخفی.

و الی انّ الآیه الواقعه فی الروایه الثالثه معناها عدم استقلال النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

مدخل التفسیر، ص: ۲۸۶

فی شی ء فان مفاد «اللّام» هو الاختصاص بمعنی الاستقلال کما فی مثل قوله تعالی:

«إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ» و مع ثبوت الاستقلال للّه و انحصاره به یصح نفیه عن غیره و لو کان نبیّا فان النبوّه لا تخرج النبیّ عن وصف الامکان فی مقابل الوجوب و الممکن کما قد ثبت فی محلّه ذاته الافتقار و الاحتیاج و الرّبط و الاتّصال و بلوغه الی اعلی مراتب الکمال لا- یغیّر ذاته و لا یوجب ثبوت وصف الاستقلال له، و علیه فلا یبقی للایراد علی الآیه مجال و لا منافاه بین هذه الآیه و بین سائر الآیات المذکوره فی الروایه الداله علی وجوب الاخذ بما آتاه الرسول و الانتهاء عما نهی عنه و لزوم الاطاعه له و انّ اطاعته اطاعه اللّه تعالی ضروره ان جمیع هذه الخصائص لا ینافی عدم الاستقلال بل ربما یؤیّده و یثبته لانّ هذه الامتیازات من شئون کونه رسولا- نبیّا مبلّغا عن اللّه تعالی و مرتبطا بمبدإ الوحی فکیف یجتمع مع الاستقلال فتأمل حتی لا یختلط علیک الامر.

الطائفه الخامسه:

اشاره

الرّوایات الدالّه علی وقوع النّقیصه فی القرآن بتعبیرات مختلفه و مضامین متعدّده: فقسم منها

یـدلّ على انّ عدد آيات الكتاب ازيد من العدد الموجود، و قسم آخر على ان السوره الفلانيّه كان عدد آياتها ازيد مما هى عليه من العـدد فعلاـ و قسم ثـالث على نقص الكلمه الفلاـنيه عن الآيه الفلانيه، أو الآيه الفلانيه عن السوره الفلانيّه، فى موارد كثيره و مواضع متعدّده.

فمن القسم الاـول: ما رواه فى الكافى عن محمّـد بن يحيى عن احمـد بن محمّـد عن علىّ بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: ان القرآن الذى جاء به جبرئيل الى محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سبعه عشر الف آيه.

و من القسم الثـانى: ما ذكره السـيوطى فى «الاتقان» و نقله عن أبى عبيـد قال: حـدثنا ابن أبى مريم عن أبى لهيعه عن أبى الاسود عن عروه بن الزبير عن عـائشه قـالت: كـانت سوره الاـحزاب تقرأ فى زمن النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم مأتى آيه فلمّا كتب عثمان

المصحف لم يقدر منها الّا ما هو الآن.

و مـا رواه أبو على الفارسـى فى كتاب الحجه كما نقله عنه الشـيخ الطبرسـى فى مجمع البيان عن زر بن حبيش ان ابيّا قال له: كم تقرءون الاحزاب قال بضعا و سبعين آيه قال: قد قرأتها و نحن مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اطول من سوره البقره.

و مـن القسم الثـالث: مـا رواه الكلينى عن على بن إبراهيم عن ابيه عن على ابن اسـباط عن على بن حمزه عن أبى بصـير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قوله عز و جل:

و اتبعوا ما تتلو الشياطين بولايه الشياطين على ملك سليمان.

و ما رواه السيّارى

عن محمّد بن علىّ بن سنان عن عمار بن مروان عن على بن يزيد عن جابر الجعفى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قوله عزّ و جلّ: و اذا قيل لهم آمنوا بما انزل اللّه فى علىّ قالوا نؤمن بما انزل علينا.

و ما رواه الكلينى أيضا عن على بن إبراهيم عن احمد بن محمّد البرقى عن ابيه عن محمّد بن سنان عن عمّار بن مروان عن منخل عن جابر عن أبى جعفر عليه السّلام قال نزل جبرئيل بهذه الآيه على محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هكذا: «بئس ما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل اللّه فى علىّ بغيا».

و ما رواه السيّارى ايضا عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبى عمير عمّن ذكره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عزّ و جلّ: انّ الذين يكتمون ما انزلنا من البيّنات و الهدى فى علىّ من بعد ما بيّناه للناس، اولئك يلعنهم اللّه و يلعنهم اللاعنون.

و ما رواه العيّاشى عن أبى إسحاق عن أمير المؤمنين عليه السّلام: و اذا تولّى سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النّسل بظلمه و سوء سريرته و اللّه لا يحبّ الفساد.

و ما رواه السيّد الاجل على بن طاوس فى «فلاح السائل»: رويت عن محمّد ابن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: كتبت امرأه الحسن عليهما السّلام مصحفا فقال الحسن عليه السّلام للكاتب لما بلغ هذه الآيه: حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى و صلاه

العصر و قوموا للّه قانتين.

و ما رواه الشيخ الطوسى- قد- فى «التهذيب» باسناده عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد اللّه بن سنان قال:

قال أبو عبد اللّه عليه السّلام الرجم فى القرآن قوله تعالى:

اذا زنيا الشيخ و الشيخه فارجموهما البتّه فانّهما قضيا الشهوه.

و ما ذكره الراغب الأصبهانى فى «المحاضرات» من انه روى ان عمر قال:

لو لا ان يقال زاد عمر فى كتاب اللّه لاثبتّ فى المصحف فقد نزلت: الشيخ و الشيخه اذا زنيا فارجموهما البتّه نكالا لامر اللّه و اللّه شديد العقاب.

و غير ذلك من الروايات الكثيره الوارده فى هذا القسم.

مناقشه الطائفه الخامسه

مدخل التفسير ۲۸۸ مناقشه الطائفه الخامسه ..... ص : ۲۸۸

ّلاـ: انّها بجميع اقسامها مخالفه للكتاب و قد امرنا بالاعراض عنها و ضربها على الجدار لانها زخرف و باطله و قد تقدم تقريب ذلك فى الجواب عن الاستدلال بالطائفه الثانيه فراجع.

مضافا الى ما ذكرنا فى الجواب عن الاستدلال بالرّوايات الداله على اشتمال الكتاب على اسم علىّ و الائمه من ولده- صلوات اللّه عليه و عليهم اجمعين- من وجود قرائن قطعيه كثيره على عدم وقوع التصريح باسمائهم المقدسه فى الفاظ القرآن الكريم و آياته العزيزه و كلماته الشريفه.

و الى ما ذكرناه فى اوائل بحث التحريف فى مقام الجواب عن توهم كون حكم الرجم مذكورا فى الكتاب و انه كانت هناك آيه معروفه بآيه الرجم رواها من لا حجيّه لقوله و لا اعتبار لفعله الّا من جهه دلالتها على كون الحقّ فى جانب الخلاف، و فقدان الرشد و الصواب فى ناحيه الوفاق.

و الى معارضه ما دلّ منها على كون آيات الكتاب زائده على المقدار الذى هو الآن- و هو القسم الاوّل من الاقسام الثلاثه من هذه الطائفه- بما رواه الطبرسى عن على بن أبى طالب عليه السّلام انه قال: سألت النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن ثواب

القرآن فاخبرنی

مدخل التفسیر، ص: ۲۸۹

بثواب سوره سوره علی نحو ما نزلت من السّماء الی ان قال: ثم قال النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

جمیع سور القرآن مائه و اربع عشر سوره، و جمیع آیات القرآن ستّه آلاف آیه و مأتا آیه و ست و ثلثون آیه و جمیع حروف القرآن ثلاثمائه الف و واحد و عشرون الف و مأتا و خمسون حرفا.

و ثانیا: اشتمال سند کثیر من روایات هذه الطائفه علی احمد بن محمّد السیّاری الذی اتّفق علی فساد مذهبه و کونه کاذبا جاعلا، و قد ادّعی بعض المتتبعین انه تتبع روایات التحریف التی جمعها المحدث المعاصر فی کتابه الموضوع فی هذا الباب فوجد اشتمال سند مائه و ثمانین و ثمانیه منها علی هذا الرجل الفاسد، و منه یمکن ان یقال بحصول الاطمینان للانسان بکون الرجل معاندا منافقا أو مأمورا من قبل المعاندین علی ان یجعل روایات کاذبه و یفتری علی کتاب اللّه الذی هو المعجزه الوحیده الخالده لغرض تنقیصه و اسقاطه عن الاعتبار و اردافه بالانجیل و التوراه المحرفین لئلا یبقی للمسلمین امتیاز و خصوصیه و لم یکن لهم لسان علی الیهود و النصاری بکون کتابیهم غیر معتبرین سیّما مع ملاحظه قلّه روایات الرجل فی غیر هذه المسأله من المسائل الفقهیه و الاحکام العملیّه، و لا بأس بنقل عباره بعض ائمّه علم الرجال فی حق الرجل فنقول:

قال الشیخ- قده- فی محکّی «الفهرست»: احمد بن محمّد بن سیّار أبو عبد اللّه الکاتب بصری کان من کتّاب الطاهر فی زمن أبی محمّد علیه السّلام و یعرف بالسیّاری، ضعیف الحدیث، فاسد المذهب، مجفوّ الروایه، کثیر المراسیل و صنف کتبا منها کتاب ثواب القرآن، کتاب

الطّب، كتاب القراءات، كتاب النوادر، اخبرنا بالنوادر خاصّه الحسين بن عبيد اللّه عن احمد بن محمّد بن يحيى قال حدثنا أبى قال حدثنا السيارى الا بما كان فيه من غلوّ أو تخليط، و اخبرنا بالنوادر و غيره جماعه من اصحابنا منهم الثلاثه الذين ذكرناهم عن محمّد بن احمد بن داود قال حدثنا سلامه بن محمّد قال حدثنا على بن محمّد الحنائى قال حدثنا السيّارى.

مدخل التفسير، ص: ۲۹۰

و قال النجاشى: احمد بن محمّد بن سيّار أبو عبد اللّه الكاتب بصرى كان من كتاب آل طاهر فى زمن أبى محمّد عليه السّلام و يعرف بالسيّارى ضعيف الحديث، فاسد المذهب ذكر ذلك لنا الحسين بن عبيد اللّه، مجفو الرّوايه كثير المراسيل له كتب وقع الينا منها كتاب ثواب القرآن، كتاب الطّب، كتاب القراءات، كتاب النوادر، كتاب الغارات، اخبرنا الحسين بن عبيد اللّه قال حدثنا احمد بن محمّد بن يحيى، و اخبرنا أبو عبد اللّه القزوينى قال حدثنا احمد بن محمّد بن يحيى عن ابيه قال حدثنا السيّارى الّا ما كان من غلوّ او تخليط.

و مع ذلک فقد رام المحدث المعاصر اصلاح حاله و اعتبار مقاله و حجيّه روايته نظرا:

الى ان مستند التضعيف هو تضعيف الغضائرى و المعروف ضعف تضعيفاته.

و الى روايه شيخ القميّين محمّد بن يحيى العطّار الثقه الجليل عنه.

و الى اعتماد الكلينى عليه حيث عبّر عنه ببعض اصحابنا الظاهر فى مشايخ الاماميّه أو مشايخ ارباب الروايه و الحديث المعتبره رواياتهم.

و الى ما ذكره الشيخ محمّد بن ادريس فى آخر كتاب السرائر مما لفظه: «باب الزيادات و هو آخر ابواب هذا الكتاب مما استنزعته و استطرفته من كتب المشيخه المصنفين و الرواه المخلصين و ستقف على اسمائهم

الی ان قال: و من ذلک ما استطرفته من کتاب السیّاری و اسمه أبو عبد اللّه صاحب موسی و الرّضا علیهما السّلام».

اقول: امّا کون مستند التضعیف هو قول الغضائری فقط فیردّه ما قاله المتتبع الخبیر فی کتابه «قاموس الرجال» من ان هذا الرجل قد طعن فیه غیر الکشی و الغضائری و الفهرست و النجاشی: الشیخ فی استبصاره و محمّد بن علی بن محبوب علی نقل الغضائری، و الحسین بن عبید اللّه و احمد بن محمّد بن یحیی، و محمّد بن یحیی علی نقل الفهرست و النجاشی عنهم، و نصر بن الصباح علی نقل الکشی و کذا باقی من فی اسناده من طاهر الوراق، و جعفر بن ایوب و الشجاعی و إبراهیم بن حاجب،

و کذا القمیّون و هم ابن الولید و ابن بابویه و ابن نوح علی نقل الغضائری هنا و نقل النجاشی و الفهرست فی محمّد بن احمد بن یحیی.

و امّا روایه مثل شیخ القمیّین عنه فالجواب ان روایته منحصره بما کان خالیا من غلوّ و تخلیط و کان هذا دأب القدماء فی روایات الضعفاء حیث یعملون بسلیمها و یعرضون عن سقیمها لوجود القرائن الکثیره عندهم.

و امّا اعتماد الکلینی علیه فیردّه:

اوّلا: ان التعبیر ب «بعض أصحابنا» لیس الا فی قبال کونه عامّیا و لا دلاله فیه علی المدح و اعتبار الروایه بوجه.

و ثانیا: ان الاعتماد انّما هو بالاضافه الی ما کان خالیا من الغلوّ و التخلیط.

و ثالثا: انّه لا یقاوم تلک التصریحات الکثیره الداله علی قدح الرجل و ضعف روایته و فساد مذهبه.

و امّا ما ذکره الحلّی فی «المستطرفات» فیرده- مضافا الی عدم دلاله عبارته علی کون من یروی عنه فیها

من الثقات و الممدوحين:

اوّلا: ان هذا الرجل اسمه احمد لا أبو عبد اللّه، و بعض الناس و ان كانت كنيتهم اسمهم الّا ان هذا الرّجل ليس منهم.

و ثانيا: انه كان فى زمن أبى محمّد عليه السّلام كما عرفت التصريح به من الفهرست و النجاشى و لم يكن معاصرا لموسى و الرضا عليهما السّلام اصلا.

و ثالثا: انه على تقدير المعاصره، توصيفه بانه من اصحابهما واضح الفساد لان الرجل مذموم قطعا فكيف يكون صاحبا لهم عليهم السّلام و اذن فلا يبقى ارتياب فى عدم جواز الاعتماد على روايه الرجل بوجه لو لم نقل بقيام القرينه التى عرفتها على كذبها.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا بطلان الاستدلال بالروايات الذى كان هو العمده للقول بالتحريف لعدم تماميه الدلاله و عدم الاعتبار و الحجيّه.

مدخل التفسير، ص: ۲۹۲

الشبهه الخامسه

اشاره

للقائل بالتحريف ما سمى- كما فى كلام بعض- بدليل الاعتبار، و الغرض منه ان الاعتبار يساعد على التحريف نظرا الى انّ ملاحظه بعض الآيات و عدم ارتباط اجزائها- صدرها و ذيلها، أو شرطها و جزائها- تشعر بل تدلّ على وقوع التحريف و تحقّق النقص بين الاجزاء لوضوح انه لا يمكن الالتزام بعدم الارتباط بين اجزاء آيه واحده فعدمه يكشف- لا محاله- عن نقص كلمه أو جمله مصحّحه للارتباط و مكمله للتناسب بين الاجزاء و التلاؤم بين الصدر و الذيل أو الشرط و الجزاء.

و من ذلك قوله تعالى فى سوره النساء: «وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ ذلِكَ أَدْنى أَلَّا تَعُولُوا» فان خوف عدم رعايه القسط فى اليتامى لا يرتبط بنكاح

النساء و تعدّد الازواج بوجه فلا بدّ من الالتزام بوقوع السقط بين هذا الشرط و الجزاء.

و يؤيّده ما رواه فى الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السّلام فى جواب الزنديق الّذى سأله عن ذلك قال عليه السّلام: و امّا ظهورك على تناكر قوله: فان خفتم الا تقسطوا الآيه و ليس يشبه القسط فى اليتامى بنكاح النّساء، و لا كل النّساء ايتاما فهو ممّا قدّمنا ذكره من اسقاط المانعين من القرآن بين القول فى اليتامى و بين نكاح النّساء من الخطاب و القصص أكثر من ثلث القرآن.

و الجواب:

عن هذه الشبهه يظهر بالمراجعه الى التفاسير فانّه بسببها يظهر انه لم ينقل عن أحد من المفسرين من الصدر الاول الى الازمنه المتأخره انكار الارتباط فى مثل

مدخل التفسير، ص: ۲۹۳

الآيه المذكوره، و ينبغى نقل ما افاده الطبرسى فى «مجمع البيان» فى شأن نزول الآيه و كيفيه الارتباط بين صدرها و ذيلها و شرطها و جزائها ممّا نقله عن اعلام المفسّرين فنقول: قال فيه:

«اختلف فى سبب نزوله و كيفيه نظم محصوله و اتصال فصوله على اقوال:

أحدها: انّها نزلت فى اليتيمه تكون فى حجر وليّها فيرغب فى مالها و جمالها و يريد ان ينكحها بدون صداق مثلها فنهوا ان ينكحوهن الّا ان يقسّطوا لهنّ فى اكمال مهور امثالهنّ، و امروا ان ينكحوا ما سواهن من النّساء الى اربع، عن عائشه، و روى ذلك فى تفسير اصحابنا و قالوا انّها متّصله بقوله «و يستفتونك فى النساء قل اللّه يفتيكم فيهن و ما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللّاتى لا تؤتونهن ما كتب لهنّ و ترغبون ان تنكحوهنّ فان خفتم الّا تقسطوا فى اليتامى الخ» و به قال الحسن و الجبائى

و المبرّد.

ثانيها: انّها نزلت فى الرجل منهم كان يتزوّج الاربع أو الخمس أو الستّ و العشر و يقول: ما يمنعنى ان أتزوّج كما يتزوّج فلان فاذا فنى ماله مال على مال اليتيم الذى فى حجره فانفقه، فنهاهم اللّه عن ان يتجاوزوا الاربع لئلّا يحتاجوا الى اخذ مال اليتيم، و ان خافوا ذلك مع الاربع ايضا اقتصروا على واحده، عن ابن عباس و عكرمه.

ثالثها: انّهم كانوا يشدّدون فى اموال اليتامى و لا يشددون فى النّساء ينكح أحدهم النسوه فلا يعدل بينهن فقال تعالى كما تخافون الّا تعدلوا فى اليتامى فخافوا فى النّساء فانكحوا واحده الى اربع، عن سعيد بن جبير و السدّى و قتاده و الربيع و الضحاك، و فى احدى الروايتين عن ابن عباس.

رابعها: انّهم كانوا يتحرجون من ولايه اليتامى و اكل اموالهم ايمانا و تصديقا فقال سبحانه: ان تحرجتم من ذلك فكذلك تحرّجوا من الزناء و انكحوا النكاح المباح من واحده الى اربع، عن مجاهد.

مدخل التفسير، ص: ۲۹۴

خامسها: ما قاله الحسن: ان خفتم الّا تقسطوا فى اليتيمه المرباه فى حجوركم فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مما احلّ لكم من يتامى قربانكم مثنى و ثلاث و رباع، و به قال الجبائى و قال: الخطاب متوجه الى ولىّ اليتيمه اذا أراد ان يتزوجها.

سادسها: ما قاله الفرّاء: ان كنتم تتحرجون عن مواكله اليتامى فتحرّجوا من الجمع بين النّساء و ان لا تعدلوا بين النّساء، و لا تتزوّجوا منهنّ الّا من تأمنون معه الجور. قال القاضى أبو عاصم: القول الاوّل اولى و اقرب الى نظم الآيه و لفظها» انتهى ما فى مجمع البيان. و قد ظهر لک من ذلک اتفاق المفسّرين من الصدر الاوّل على تحقق

الارتباط و الاتصال بين الشرط و الجزاء فى الآيه الكريمه و ان اختلفوا فى وجهه و بيان كيفيّته و لكن اصله مفروغ عنه عندهم.

ثم لو سلّم عدم احاطتنا على الارتباط بينهما فهو لا يلازم القول بالتحريف فلم لا تكون الآيه حينئذ من المتشابهات التى يكون علمها عند اهلها الذين هم الراسخون فى العلم لعدم قيام دليل على كون الآيه من المحكمات التى تتّضح دلالتها و يفهم مرادها كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ذلك بطلان هذا الدليل الذى سمّى بدليل الاعتبار بل الاعتبار يساعد بل يدلّ على عدم التّحريف لما مرّ مرارا من انّ القرآن هى المعجزه الخالده الوحيده، و كان من حين النّزول متّصفا بهذه الصّفه، معروفا بين المسلمين بهذه الجهه، للتناسب بين استمرار الشريعه الى يوم القيامه و بين كون المعجزه هو الكتاب الصالح للبقاء و القابل للدّوام، و من الواضح فى مثل ذلك الذى ليس له مثل، اهتمام المسلمين بحفظه فى الصدور و الكتب ليبقى الدين ببقائه، و تحفظ الشريعه فى ظلّه، فكيف يمكن مع ذلك وصول يد التحريف الى مقامه الشامخ و بلوغ الجنايه الى محلّه الرفيع بل و كيف يمكن مع حفظ اللّه الذى نزّله لغرض الهدايه الى يوم القيامه لجميع الامّه و كيف يرتضى المسلمون بذلك فالاعتبار دليل قطعى على عدم التحريف.

مدخل التفسير، ص: ۲۹۵

و قد ظهر- بحمد للّه- من جميع ما ذكرنا فى هذا البحث ان دعوى التحريف- بالمعنى الذى عرفت انه محلّ البحث و مورد الكلام- مع انّها مجرّد خيال ناش عن الاغترار بظواهر بعض الروايات من دون التأمل فى الدلاله أو التتبع و التفحص فى السّند أو عن بعض الجهات الأخر الّذى مرّت الاشاره اليه، قد

قامت الادلّه القاطعه و الحجج الواضحه و البراهين الساطعه على بطلانها. و هنا نختم البحث فى هذه المسأله مع الاطمينان بانه مع ملاحظه ما ذكرنا و الدقّه فيه خاليا عن العناد و التعصّب مراعيا للمنطق و الانصاف لا يبقى شک و لا ارتياب و ذلک لما عرفت من الاجوبه المتعدّده الشافيه الكافيه عن الشبهات الخمسه المتقدمه، مضافا إلى الادله السبعه القاطعه القائمه على عدم التحريف و بطلان هذا القول السّخيف الّذى يوجب تزلزل اساس الدين و تضعيف المسلمين من جهه و ابتلاء الطائفه المحقّه و الفرقه الناجيه من الفرق المتعدده منهم بالافتراء و البهتان من جهه، اخرى و بتمام هذا البحث يتم البحث فى باب ظواهر الكتاب و بتمام البحث فيها يتم البحث فى الامر الاوّل من الامور التى يبتنى عليها التفسير، و تعدّ اصولا له، كما سبق البحث فى الامرين الآخرين.

و قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق بعد ان كانت النسخه الاصليّه باقيه فى السّواد سنين بيد العبد المفتاق الى رحمه ربّه الغنىّ محمّد الموحدى اللنكرانى الشهير بالفاضل ابن العلّامه الفقيه الفقيد آيه اللّه فاضل الموحّدى اللنكرانى قدس سرّه الشريف فى اليوم السابع و العشرين من شهر رجب المرجب من شهور سنه ۱۳۹۴ من الهجره النبويّه المصادف لمبعثه الشريف و تناسب المصادفه له لا يكاد يخفى فإنّ غرض هذا الكتاب اثبات اعجاز الكتاب العزيز و كونه هى المعجزه الوحيده الباقيه المحفوظه على ما كان من دون حدوث تغيير فيه و تحريف عليه و بقائه على غرضه من اخراج الناس من الظلمات إلى النور إلى يوم القيامه و صلاحيته للاستناد اليه و الاستضاءه بنوره و الاهتداء بهدايته و ذلک كلّه هو الغرض من البعثه

و ثبوت

مدخل التفسير، ص: ۲۹۶

النعمه العظیمه الّتی منّ اللّه بها علی المؤمنین مع ان الکریم لا یمنّ بانعامه و العظیم لا ینظر إلی اعطائه و لکن الاعتناء بشأن هذه النعمه و الاهتمام بها أوجب المنّه، و فی الحقیقه المنّه بیان لعظمه النعمه و مفیده لاهمیّه العطیّه و لاجله نرجو من المنعم لها و المعطی ایّاها ان یوفّقنا للاستفاده منها و الشکر فی مقابلها و ان یهدینا بکتابه العزیز الّذی هو الطریق لثبوت هذه النعمه و الدّلیل علی صدق هذه العطیّه و هو الثقل الاکبر الّذی امرنا بالتمسک به مع الثّقل الاصغر الّذی عرفت انه أحد الامور الثلاثه الّتی یبتنی علیها التفسیر و کشف مراد اللّه تعالی من الکتاب، و ان یعجّل فی فرج مولانا و صاحبنا ولی العصر و صاحب الزمان ارواحنا و ارواح العالمین له الفداء و کان ذلک- ای الفراغ من کتابته فی بلده «یزد» المعروفه بدار العباده و انا مقیم فیها بالاقامه الموقته الاجباریّه و لعل اللّه یحدث بعد ذلک امرا، اللّهم انا نشکو الیک فقد نبیّنا و غیبه ولیّنا و کثره عدوّنا و تظاهر الزمان علینا فالیک یا ربّ المشتکی و علیک المعوّل فی الشدّه و الرّخاء و یا الهی فانّه عظم البلاء و برح الخفاء و ضاقت الارض و منعت السّماء و الحمد للّه اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فی المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیۀ العمل.

نشاطات المؤسسۀ:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامۀ المسابقات فی مطالعۀ الکتب

إقامۀ المعارض الالکترونیۀ: المعارض الثلاثیۀ الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنۀ الدینیۀ والسیاحیۀ

إنتاج الأفلام الکرتونیۀ والألعاب الکمبیوتریۀ

افتتاح موقع القائمیۀ الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیۀ وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلۀ والاستفسارات الدینیۀ والأخلاقیۀ والاعتقادیۀ والردّ علیها

تصمیم الأجهزۀ الخاصۀ بالمحاسبۀ، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالۀ القصیرۀ ((sms

إقامۀ الدورات التعلیمیۀ الالکترونیۀ لعموم الناس

إقامۀ الدورات الالکترونیۀ لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسۀ وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ۸ أنظمۀ؛

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیۀ للکتاب علی موقع القائمیۀ ویمکن تحمیلها علی الأنظمۀ التالیۀ

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیۀ والانجلیزیۀ والفارسیۀ

الکلمۀ الأخیرۀ

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.